فلسفہ نعمت و مصیبت (کامل)

حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہم

ادارہ اسلامیات

۱۹۰۔ انار کلی، لاہور

فلسفۂ نعمت و مصیبت (کامل)
حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہم
ادارۂ اسلامیات
۱۹۰- انارکلی ○ لاہور

بار اول عکسی طباعت : اگست ۱۹۸۱ء

باہتمام : اشرف برادرز ۔ لاہور

ناشر : ادارہ اسلامیات ۔ لاہور

طباعت : تجارت پرنٹرز لاہور

قیمت { گلیز بکس بورڈ :
مجلد ڈائی دار :

ملنے کے پتے :-

ادارۂ اسلامیات ۱۹۰ ۔ انارکلی لاہور

دارالاشاعت اردو بازار ۔ کراچی ۱

مکتبہ دارالعلوم ۔ دارالعلوم ۔ کراچی ۱۴

ادارۃ المعارف دارالعلوم ۔ کراچی ۱۴

فہرست مضامین "فلسفۂ نعمت و مُصیبت کامل"

حرفِ گفتنی

انبیاء و رسل ہی نہیں عقل و دانش کی رہبری پر منزل میں یقین رکھنے والے بھی کائنات کی مختلف عناصر سے ترکیب کو بذاتِ خود اس کی فنا و اختتام کے لیے ایک واضح علامت اور ایک آشکار دلیل قرار دیتے ہیں۔ مرکب اپنے وجود میں ترکیب کا محتاج اور ترکیب اپنے وجود میں اجزاء و عناصر کی ضرورت مند اور یہ محتاجگی و ضرورتمندی ہی اس کی دلیل ہے کہ جب یہ ضرورت پوری ہو جائے تو مرکب موجود اور نہ پوری ہو تو معدوم کا معدوم!

موجوداتِ مرکبہ پر ایک عدم تو وہ آتا ہے کہ جس میں انکی ترکیب ہی ختم ہو جاتی ہے جو ان کے وجود کا سببِ اصلی تھا، اور کبھی کبھی ان مرکبات کی ترکیب میں اضمحلال اور ضعف کے ذریعہ صفاتی عدم لایا جاتا ہے، اس صفاتی عدم سے وہ فنا تو نہیں ہوتے لیکن ان کا وجود نقصان کا شکار ضرور ہو جاتا ہے!

سربراہِ کائنات انسان کے مصائبؒ تکالیف کا سرچشمہ یہی صفاتی نقصان ہے کہ جو اس کو اس حقیقت کے سمجھنے کے لیے بطورِ دلیل دیا جاتا ہے کہ جس طرح یہ انسان دیگر موجودات کو ان کی ترکیب کی وجہ سے اپنے علم و نظر کے ذریعہ فانی سمجھے، لیکن اسی طرح خود اپنی ترکیب میں صفاتی نقصانات سے اپنی محتاجگی کا قرار واقعی ادراک بھی کرتا ہے کہ رازِ بندگی اور سرِ عبدیت اسی ادراک میں نہاں ہے۔

اسی لیے مصائب و آلام کو آزمائش سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ نعمت بھی ایک آزمائش ہے اور انسانی زندگی انہی دو آزمائشوں میں دائر رکھی گئی ہے۔ لیکن مذہبِ فطرت اپنی تعلیمات میں مصائب و مشکلات کے حل کی بنیاد خود مادے میں تلاش کرنے کے لیے مامور نہیں کرتا بلکہ محلِ ادراک قلب کے ہونے کی وجہ سے حقیقتاً محلِ معیبت قلب ہی ہے وہ اس کی صحت کی برقراری

کے دو اصول تسلیم کرتا ہے۔

پہلا یہ کہ قلب کا علاقہ آلام و مصائب سے نہیں بلکہ خالق آلام و مصائب سے قائم رکھا جائے۔

دوسرے یہ کہ اس کا دفاع اسباب میں نہیں بلکہ مسبب الاسباب کی جانب رجوع میں تلاش کیا جائے۔

ان دونوں بنیادوں پر اگر ان آلام و مصائب کا جائزہ لیا جائے جو مقبولانِ بارگاہ صمدیت آتے ہیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ مصائب سے ان کے ظاہر اور قوالب پر متاثر ضرور ہوا، لیکن باطن اور قلب کو یہ حضرات چونکہ حقائق کے ادراک کا محل بناتے رہتے ہیں۔ اس لیے اس پہ شدت مصائب میں بھی کسی تاثر کا نشان نہیں ملتا۔ اسی لیے مادی مصائب اہل اللہ کے نزدیک جزع و فزع کی چیز نہیں ہوتے لیکن وہ معنوی مصیبت کہ جس سے ان کا ایمان اور قلب کی حقائق آگاہی متاثر ہونے لگے۔ ان کے نزدیک حقیقی مصیبت ہوتی ہے اور اس سے پناہ طلبی میں ان کی زبانیں ہمیشہ تر رہتی ہیں۔ فاروق اعظمؓ فرمایا کرتے کہ

"اگر تمہیں دنیا پر مصیبت آئے تو گھبرانے کی ضرورت نہیں اس لیے کہ وہ تمہاری اپنی چیز ہے اور فانی کو تم اپنی مساعی سے باقی نہیں بنا سکتے، لیکن اگر اپنے دین پر مصیبت آتے دیکھو تو یہ گھبرا اٹھنے کی بات ہے"

اس لیے کہ یہ اس کی چیز نہیں کہ جو باقی ہے اور تمہارا معنوی وجود درحقیقت اسی سے وابستہ ہے اور تمہاری اپنی چیز نہیں ہے۔

بہر حال آج کے آلام و مصائب پر انسان کی مادیت میں غیر معمولی انہماک کا لازمی نتیجہ ہیں اور غلطی بالائے غلطی یہ ہے کہ ان کا دفاع بھی اسی مادیت سے کیے جانے کی سعی کی جا رہی ہے کہ جو ان مصائب و آلام کا سرچشمہ ہے۔ نتیجۃً ایک مصیبت سے انسان چھٹکارا پاتا ہے تو اس کے دفاع کی مادی تدابیر بذاتِ خود ایک الم مستقل بصورت اختیار کر لیتی ہیں اور الم زدہ انسانیت ہر روز کسی نئے فتنے کا شکار ہو رہی ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر اس انسانی مصیبت کبریٰ کے دفاع کے باب میں کیا ہے؟۔ اس کی حکیمانہ و عارفانہ توضیح حکیم الاسلام حضرت مولانا محمد طیب صاحب

مدظلہٗ مہتمم دارالعلوم دیوبند نے "فلسفۂ نعمت و مصیبت" نامی تصنیف فرمائی ہے، جس کو ادارہ ہذا آج کی مصیبت زدہ انسانیت کے لیے نسخۂ شفا کی حیثیت سے بصد خلوص پیش کر کے متوقع ہے کہ خصوصاً معاونینِ ادارہ اور عموماً تمام قارئینِ محترم اس کی بیش از بیش پذیرائی فرما کر دین و انسانیت کی اس خدمت میں ادارہ کا ہاتھ بٹائیں گے۔

محمد سالم قاسمی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فلسفۂ

نعمت و مصیبت

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِہِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی

ابتدائی گذارش

بندہ عاجز محمد طیب غفر اللہ لہ ولوالدیہ۔ برادرانِ اسلام کی خدمت میں عرض رسا ہے کہ ۱۱ر جمادی الثانی ۱۳۵۰ھ کو جہانگیر آباد جبل پور شہر سے مولانا ابو المسکین محمد یٰسین صاحب کا ایک گرامی نامہ موصول ہوا جس کے ساتھ دہریہ جماعت جبلپور کا ایک مقالہ جو اس جماعت کے آرگن "مذہب کے آنسو" میں شائع ہوا ہے منسلک تھا اور مجھ سے اس کے جواب لکھنے کی فرمائش کی گئی تھی، میں نے دار العلوم کی ڈاک کے سلسلہ میں حسبِ معمول خط پڑھتے ہی جو جواب فوری اور سرسری طور پہ ذہن میں آیا لکھ دیا، ابھی جواب سپردِ ڈاک نہ ہونے پایا تھا کہ ذہن میں کچھ اور تفصیلات گذرنے لگیں اور غلبہ و ہجوم کے ساتھ اس سلسلہ کے بعض حقائق کا ورود بھی دل پہ ہونے لگا جن سے لاپرواہی اور اعراض کو بے ادبی اور ناشکری سمجھتے ہوئے انہیں بھی قیدِ تحریر میں لے آنے کا ارادہ کر لیا چنانچہ جوابی عریضہ روک کر اس میں ان تفاصیل کا اضافہ و الحاق شروع کر دیا گیا مگر اس کا قدرتی نتیجہ یہ نکلا کہ یہ تحریر مختلف علمی گوشے پیدا ہو جانے کے سبب کچھ طول اور تفصیل کی طرف بڑھنے لگی جسے یک دم پورا کر دینا دشوار ہو گیا۔ اس دوران میں

دارالعلوم کی بعض ہنگامی مہمات سامنے آجانے سے تحریر کا سلسلہ کچھ عرصہ کے لیے منقطع کرنا پڑا۔

ماضی کی بات ماضی ہی پر پڑ جاتی ہے۔ کچھ عرصہ گذر جانے کے بعد ذہنی التفات ادھر نہ رہا اور اتفاق سے تحریر کا مسودہ بھی نگاہوں سے اوجھل ہو کر کہیں کاغذات میں رل مل گیا، ناتمام شدہ شدہ قضیہ ہی ذہن سے نکل گیا نہ مرور ایام سے کاغذات ہی یاد رہے نہ کوئی یاد دہانی ہی سامنے آئی اور نتیجہ یہ ہوا کہ جواب آج تک بھی نہ جا سکا۔

عرصہ دراز کے بعد آج جب کہ اس پر چودہ برس گذر چکے ہیں کاغذات ٹٹولتے ہوئے اچانک یہ ناتمام مسودہ اس طرح سامنے آگیا۔ جیسے ابر میں سے ہلال عید دکھائی دے جاتا ہے دیکھ کر جہاں ایک گونہ خوشی ہوئی وہیں اس سے زیادہ خجلت اور ندامت بھی ہوئی۔ جواب کا وقت نکل چکا تھا اور مولانا ابو المسکین کو جواب کی توقع تو بجائے خود ہے اپنے خط اور اس کے جواب کا کوئی تخیل بھی باقی نہ رہا ہوگا۔ اس لیے اب مناسب یہ نظر آیا کہ اس تحریر کے بارہ میں خط یا مراسلت کی نوعیت کو چھوڑ کر مسائل خط کی تحقیق اور حل شکوک و شبہات کو ایک مستقل موضوع اور تالیف کی صورت سے پیش کر دیا جائے چنانچہ ہجوم کار و افکار کے باوجود کچھ وقت نکال کر ناتمام مسودہ کو تا حد تمام و اختتام پہنچانے کی سعی کی گئی جو الحمد للہ کامیاب ہوئی اور اس کا موقعہ آگیا کہ ان خیالات پریشان کو اولاً مولانا ابو المسکین کی خدمت میں مگر بصد ندامت اور ثانیاً ہر طالب حق کی خدمت میں بامید مسامحت پیش کردوں۔

دہریہ جماعت کا مذکورہ مقالہ مولانا ابو المسکین کے خط کے ساتھ شامل تھا اس درجہ بے ربط اور بے ترتیب تھا کہ اس سے کسی منقح مدعا کا نکالنا سخت دشوار نظر آیا۔ کچھ پتہ نہیں چلتا تھا کہ یہ منکروں کی جماعت آیا وجود صانع کی منکر ہے؟ یا اس کی صفات کی؟ یا افعال کی؟ اور پھر اس انکار کا منشا کیا ہے؟

بجز اس کے کہ اس مقالہ کے ذریعہ اسلامی عقائد پر چند شبہات وارد کر کے صحیح العقیدہ مسلمانوں کے دلوں میں وساوس اور اوہام ڈالنے کی کوشش کی گئی تھی۔ کوئی معقول بات اس میں نظر نہ آئی۔ پھر شبہات بھی کسی بناء پر صحیح یا حجت پر مبنی نہ تھے محض اوہام و تخیلات کا مجموعہ تھے

جنہیں اس غیر منظم تحریر میں جمع کر کے تشکیک اور وسوسہ اندازی کے مقصد کو پورا کر لیا گیا
اس مقالہ کے پڑھنے سے میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ ان مقالہ نگار دہریوں میں وہ دہریا
قابلیت بھی نہیں ہے جو ایک دہریہ میں کم از کم اپنا مدعا سمجھانے کے لیے ہونی چاہیئے بلکہ
سمجھے سنے سنائے خیالات کو ذہنی مرعوبیت سے حسب مثل " ابلہ گفت دیوانہ باور کرد"
صرف نقل در نقل کر دینا ہی ان کا مبلغ پرواز معلوم ہوا۔ اس کا مقتضاء تو یہ تھا کہ ایسی فضول
کی جواب دہی میں نہ وقت عزیز کا خون کیا جائے اور نہ دماغ کو سوہان لگایا جائے۔ لیکن
یہ خیال کرتے ہوئے کہ آج کل کے ناواقف اور ضعیف الاعتقاد مسلمانوں کے دلوں میں شک
پیدا کرنے کے لیے کسی استدلالی اور برہانی انداز کی ضرورت نہیں بلکہ وسوسہ اندازی اور حسب
سازی بھی کافی ہے اور ایمان میں خلل ڈالنے کے لیے " دیوانہ را ہوئے بس است " کی مثل کے
مطابق معمولی سا شبہ اور سفسطہ بھی۔ بہت کچھ کام کر جاتا ہے، دل نے گوارہ نہ کیا کہ تا بحد
مقدور ان دہمیات کے تار عنکبوت کو توڑنے اور کم از کم فہیم مسلمانوں کے ایمانوں کو بچانے
کی سعی نہ کی جائے اور عوام مسلمین کو سہولت سے ان سفسطوں اور شیطانی وسوسوں کا شکار بنا
دیا جائے۔

اس جذبہ کے ماتحت دہریوں کے اس غیر مرتب اور پراگندہ ذخیرہ کی خود ہی میں نے
تنقیح کی خود ہی اس سے سوالات کا استخراج کر کے ان میں ضروری ترتیب قائم کی اور پھر خود
مقالہ نگاروں کے مفہوم کی حدود میں رہ کر ان کی تعبیر اور عبارت ایسے انداز پر رکھی کہ سو
کسی قدر سنجیدہ اور لائق جواب نظر آنے لگیں اور کم از کم ان کی جواب دہی پر توجہ کیا جانا کور
حماقت نہ سمجھا جائے ایسا کرنا اس لیے بھی ناگزیر تھا کہ مولانا ابو المسکین کے والا نامہ میں
کی تاکید کی گئی تھی کہ جواب محققانہ اور فلسفیانہ ہو محض معتقدانہ نہ ہو۔ عقلی اور برہانی رنگ
میں ہو۔ نقلی اور روایتی رنگ کا نہ ہو ورنہ ان دہریوں پر حجت نہ ہوگا، اور نہ ہی وہ اسے
قابل توجہ سمجھیں گے۔

ظاہر ہے کہ جواب میں معقولیت سوال کی معقولیت سے پیدا ہوتی ہے۔ اس لیے خوا
نخواہ ہی سوالات کو معقول بنانا پڑا تا کہ جوابات کی معقولیت نذر بے التفاتی نہ ہو جائے اور

س کے بغیر ناممکن تھا کہ اس مقالہ کا الجھا ہوا اندازِ بیان چھوڑ کر سلجھا ہوا طرزِ بیان اختیار کیا
ئے اور ان کی مراد کو صحیح تعبیر سے پیش کر دیا جائے تاکہ جوابات کی اہمیت اور قدر و قیمت
باقی رہ جائے اور جوابات کی فلسفیت سے سوالات کی فلسفیت کی حد تک فائدہ اٹھایا
سکے ورنہ یہ خرافات اور ناپاکیوں کا مجموعہ اس قابل نہ تھا کہ کسی مسلم بلکہ کسی سلیم الطبع انسان کی
ان و قلم پر بطور نقل و حکایت بھی آتا اور کسی درجہ میں بھی قابل التفات ہو سکتا محض مصلحت
اب حسبِ مثل مشہور "نقل کفر کفر نباشد" اس دفترِ بے معنی اور اس ذخیرۂ لا یعنی سے جو
وعہ نجاسات ہے مجبوراً پاک قلم کو آلودہ کیا گیا ساتھ ہی یہ بھی واضح رہنا چاہیئے کہ دہریوں
ے یہ تمام سوالات اور شکوک و شبہات جن کا جواب فلسفیانہ رنگ میں مانگا گیا ہے چوں کہ
قائق مذہب سے متعلق ہیں اور ان میں خدا کی ذات صفات اور افعال سے بحث کی گئی ہے
حقائق مذہب کا بھی اساسی حصّہ ہے اس لیے ان فلسفیانہ جوابات کا فلسفہ کتنا ہی فلسفیت
رنگ لیے ہوئے ہونے پر بھی فلسفۂ خالص اور عقل کا اختراع محض نہیں ہو سکتا جس کا نقل روایت
سے کوئی تعلق نہ ہو بلکہ اگر وہ فلسفہ بھی ہوگا تو وہ کہ جس کی پشت پر مذہب کی کمک ہو اور جس کو شرعی
مطلاح میں حکمت کہا جاتا ہے اس لیے جوابات کے اس فلسفہ میں جہاں عقل کا نور ہوگا وہیں اس
ب وحی کا بھی ظہور ہوگا اور جہاں اس میں ماہتاب عقل کی چاندنی نور افگن ہوگی وہیں اس نور افگنی کی
وح آفتاب وحی کی ضیا افگنی ہوگی۔

غرض ان جوابات کی فلسفیت نقل و روایت کا نچوڑ اور کتاب و سنت کا لُب لباب ہوگی۔
س لیے ان فلسفیانہ جوابات کے ساتھ ان کی فلسفیت ماخذ بھی کتاب و سنت سے پیش کر دیا گیا ہے۔
تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ کوئی مسئلہ بھی کتاب و سنت کا کسی دباؤ یا جبر و اکراہ سے منوانا یا بقول ان
دہریوں کے محض خوش اعتقادی کے زور سے دماغوں میں ٹھوس دینا نہیں چاہتے بلکہ ہر مسئلہ کے
ساتھ اس سے متعلقہ بصیرت کا نور بھی پیش کرتے ہیں تاکہ آدمی اندھے بہروں کی طرح محض دوسروں
کے سہارے سے ان پر نہ گرے بلکہ سمجھ بوجھ کر آگے بڑھے اور اس کی شان یہ ہو کہ

والذین اذا ذکروا بآیات ربھم لم یخروا علیھا صما و عمیانا	اور (یہ رحمٰن کے بندے) ایسے ہیں کہ جس وقت انہیں اللہ کے احکام کے ذریعہ نصیحت

کی جاتی ہے تو وہ ان پر اندھے بہرے ہو کر

نہیں گرتے (جیسے کفار قرآن کو ایک نئی بات سمجھ کر بطور کھیل تماشہ کے نیز اس میں شبہات پیدا کرنے کے لیے اس کے حقائق و معارف سے اندھے بہرے ہو کر اس پر گرتے ہیں بلکہ یہ لوگ فہم اور بصیرت سے قرآن پر متوجہ ہوتے اور اس کی طرف دوڑتے ہیں۔

پس آیاتِ الٰہی کو ان کی پیش کردہ بصیرت کے ساتھ قبول کرنا ہی شیوہ معقول پسند انسان کا ہو سکتا ہے چنانچہ لسانِ نبوت پر قرآن میں ارشاد ہے۔

قل ھذہ سبیلی ادعوا الی اللّٰہ علی بصیرۃ انا ومن اتبعنی وسبحان اللّٰہ وما انا من المشرکین۔

فرما دیجئے (اے پیغمبر) کہ یہ میرا طریقہ ہے میں خدا کی طرف اس طور پر بلاتا ہوں کہ میں دلیل پر قائم ہوں اور میرے ساتھ والے بھی (کہ بات محض خوش اعتقادی کے زور سے نہیں چلتی)

چونکہ ان تمام وساوس کا بِنا عالم کی یہ آفات و مصائب ظاہر کی گئی ہیں جن کا سلسلہ غیر محدود دیکھ کر اور ان سے اکتا کر ہی لوگوں کے دلوں میں انکار ذات و صفات کے وسوسے ڈالے جاتے ہیں۔ گویا ان آفات و مصائب ہی کو خدا کے انکار کا ذریعہ بنایا گیا ہے۔

اس لیے ذیل کے جوابی مضمون میں اولاً نعمت و مصیبت اور راحت و کلفت کی حقیقت سے پردہ اٹھایا گیا ہے اور پھر اسی حقیقت کی روشنی میں دوسرے وہ حقائق بھی پیش کیے گئے ہیں جن سے شبہاتِ مذکورہ کی بنیادیں منہدم ہو جاتی ہیں تاکہ جن راستوں سے وسوسوں کی یہ ظلمت دلوں میں داخل ہوئی ہے انہیں راستوں سے خارج ہو جائے مگر نعمت و مصیبت کی ان حقائق سے غفلت اور اس سے پیدا شدہ ان دہریانہ وساوس و اوہام کا منشاء درحقیقت ایک اور بنیادی حقیقت سے جہالت و ناواقفی ہے جس سے بطور ثمرہ کے یہ اوہام و خیالات سرزد ہوتے ہیں اور وہ مسئلہ "ربط حادث بالقدیم" ہے کہ حادث کو قدیم سے کیا علاقہ ہے؟ معدومات میں وجود کہاں سے آیا ہے؟ عدم اور وجود میں کیا نسبت ہے؟ اور ان وجود پانے والے معدومات کو سرچشمہ وجود سے کیا ربط ہے؟

بلکہ اسی علاقہ کے صحیح دریافت پر مذاہب و شرائع کی بنیاد قائم ہے اور اسی کے غلط تصور سے مختلف جاہلانہ عقیدے اور باطل فرقے رونما ہوئے۔

دہریہ اس علاقہ کو بالکل نہ سمجھ سکے تو انکارِ خدا کے فتنہ کا شکار ہو گئے۔ قدریہ جبریہ نے اس کے سمجھنے میں غلطی کھائی تو انکارِ صفات کی راہ چل پڑے۔ معتزلہ پر یہ علاقہ مشتبہ ہو گیا تو انکارِ افعال کی راہ ہو لیے۔ پھر اسی علاقہ سے ناواقفی یا غلط اندازے کی بنا پر بہت سے طبقات پر تکوین و تشریع کا فرق او جھل ہو گیا اور تقدیر و تدبیر کی درمیانی نسبت حل نہ ہو سکی۔ کسی نے شرائع اور نبوت کا انکار کر دیا۔ کسی نے اسے مان کر عقل کو اس پر حاکم تسلیم کر لیا۔ کسی نے عقل سے بھی کنارہ کش ہو کر حس و طبع کی فرمانروائی مان لی۔

غرض اسی ایک نقطہ کی نافہمی سے کتنے ہی متضاد عقیدے اور متخالف فرقے اور طبقے بن گئے جنہوں نے صرف اپنے ہی دلوں کا ناس نہیں مارا بلکہ اپنی تشکیک اور وسوسہ اندازیوں کے جراثیم سے عام قلوب میں بھی فساد اور تذبذب و تردد کے بیج بو دیئے۔

ٹھیک اسی رفتار پر زمانۂ حال کے دہریہ بھی اسی ایک مسئلہ سے ناواقفیت کی بنا پر حوادث و آفات کا صحیح علاقہ ذاتِ باری سے نہ جوڑ سکے اور آفات و مصائب کو انکارِ صانع کی دلیل سمجھ بیٹھے اگر یہ وسوسہ نگار حضرات اس مسئلہ کو سمجھ لیتے تو وہ صرف مصائب و آفات کی سطح ہی کو نہ دیکھتے بلکہ مصائب کی حقیقت اور کیفیت ورود پر بھی مطلع ہوتے اور ان وساوس و اوہام میں بے بس ہو کر قلبی یقین و استقامت کی ٹھنڈک سے اس طرح محروم اور نابلد نہ ہوتے، گویا وہ پیدا ہی اس لیے گئے ہیں کہ دماغی الجھنوں میں بھٹک بھٹک کر ہمیشہ بے اطمینان اور پراگندہ دل رہیں اس لیے ضرورت پڑی کہ نعمت و مصیبت کی حقیقت کے اظہار سے پہلے اس اساسی مسئلہ "ربط حادث بالقدیم" کے چہرہ سے بھی قدرے نقاب ہٹایا جائے تاکہ نعمت و مصیبت کی حقیقت کا اصلی جمال رونما ہو سکے۔

یہ ضرور ہے کہ اس مسئلہ کے زیرِ بحث آجانے کے سبب مضمون میں دقت اور باریکی پیدا ہو گئی ہے کیونکہ یہ مسئلہ مذہب کے بنیادی مسائل میں بھی اساسی اور مشکل ترین مسئلہ ہے جس کی دقت اور باریکی کے مقابلہ میں الفاظ و تعبیرات کا دائرہ بہت تنگ اور محدود ہے مگر جب کہ زیرِ بحث

شبہات کا منبع ہی اس مسئلہ کا غلط تصور ہے تو اس سے متعلق صحیح صورتِ حال کا سامنے لایا جانا ناگزیر تھا اور اس طرح مضمون کا خالص علمی اور دقیق ہو جانا بھی قدرتی تھا تاہم یہ دقت عوام کی حد تک ہے، پڑھے لکھے باذوق افراد اور خواص کے لیے کوئی پیچیدگی نہیں۔ پھر بھی مسئلہ کی تشریح و توضیح اور بیان حقائق میں سہل سے سہل عنوان اختیار کرنے اور اصطلاحی سے بچنے کی امکانی کوشش کی گئی ہے لیکن اس پر بھی اگر مضمون کلیتہً عام فہم نہ ہو تو فی نفسہٖ مسئلہ کی باریکی ادھر بیان و تعبیر میں میری بے بضاعتی اور درماندگی، اوپر سے ناقلین شبہات یا سائلین کی اس ہدایت کو پیشِ نظر رکھ کر کہ "بیان مسئلہ خالص علمی اور فلسفیانہ انداز کا ہونا چاہیئے" راقم سطور کو کسی حد تک معذور بھی تصور فرمایا جاوے۔

اس مضمون کے اساسی عنوانات جن پر مضمون کی تمام بحثیں دائر ہیں یہ ہیں :-

۱- کائنات عالم کی حقیقت اور رب عالم سے اس کا علاقہ

۲- آفات و مصیبت کا سرچشمہ کہاں ہے؟

۳- آفات و مصائب کے درود کی کیفیت

۴- انسانی مصائب کی تین نوعیں

تکوینی تغیرات۔ اکتسابی آفات۔ انتقامی تعزیرات۔

۵- مصائب و آفات کسی وقت بھی خلاف رحم و کرم اور خلاف عدل و حکمت نہیں ہو سکتیں۔

۶- مصائب پر خدا کا شکوہ خلافِ عقل ہے اور کسی وقت بھی جائز نہیں۔

۷- نعمت طلبی اور مصیبت سے پناہ جوئی کی دعا امر طبعی اور عقلاً ضروری ہے۔

۸- مصائب بھی انسان کے حق میں نعمت اور خدا کا انعام ہیں۔

۹- مصائب، خدا کے وجود اور اس کی صفاتِ کمال کے مستقل دلائل ہیں نہ کہ انکار کے وجوہ۔

۱۰- دفع مصائب کی صحیح تدبیر اور خلاصہ و خاتمہ۔

تلک عشرۃ کاملۃ

چونکہ مضمون کا اصل موضوع نعمت و مصیبت کی حقیقت پر روشنی ڈالنا ہے دوسرے تمام مضامین اسی ایک مسئلہ کے مبادی و آثار کے طور پر لائے گئے ہیں اس لیے اس مضمون کا

عنوان رد فلسفۂ نعمت و مصیبت" رکھ دیا جانا موزوں معلوم ہوا۔ حق سبحانہ وتعالیٰ اس حقیر سعی کو قبول فرمائے اور راقم و ناظر اور قاری و سامع کے لیے نافع بنائے۔

آغاز مقصد اس ابتدائی گذارش کے بعد مناسب ہے کہ ہم اولاً دہریوں کے وہ سوالات اور شکوک و شبہات نقل کر دیں جو ان کے آرگن سے ماخوذ ہیں اور پھر ان کے جوابات کی طرف متوجہ ہوں سو وہ سوالات حسب ذیل ہیں:۔

دہریوں کے شبہات و سوالات

۱۔ اگر خدا رحیم و کریم اور بقول معتقدین مذاہب انسانوں پر ماں باپ سے بھی زیادہ شفیق اور مہربان ہے تو دنیا میں یہ بے انتہا مصیبتیں اور آفات دکھ درد۔ بیماریاں۔ دبائیں بلائیں۔ ذلتیں۔ افکار۔ پریشانیاں اور غم و الم بارش کی طرح آسمان سے کیوں برس رہی ہیں؟ اور خصوصیت سے ان میں انسانوں کو کیوں کچلا جا رہا ہے؟

۲۔ پھر بیماریوں، فسادوں اور سفاکیوں سے پیدا شدہ درد و غم میں تو پھر بھی کچھ نہ کچھ انسان کے افعال اور بے احتیاطیوں کو دخل ہے مگر وہ آفات جو خالص خدا کا فعل کہلاتی ہیں اور قدرتِ خداوندی ہی کی طرف براہِ راست منسوب ہوتی ہیں جیسے بیماریوں کے جراثیم مکھی، مچھر، پسو، کھٹمل، کیڑے، مکوڑے، اور سانپ، بچھو وغیرہ یا آفاتی مصائب جو افعالِ خداوندی کہے جاتے ہیں جیسے زلزلہ۔ طوفان۔ بادو باراں۔ طوفانِ بحار و انہار۔ قحط سالی۔ پہاڑوں کی آتش فشانی۔ اور باد صرصر و سموم وغیرہ جن سے انسان ہی کو ہر وقت دکھ درد پہنچ رہا ہے۔ پھر سماوی آفات۔ جیسے غیر معمولی گرج، بجلی گرنا، ژالہ باری وغیرہ جن سے انسان ہی زیادہ دکھ پاتا ہے اور جو انسان ہی کے بھرے بھرائے گھروں کو اجاڑنے پر ہر وقت تلی رہتی ہیں۔ کیا خدا کے رحم و کرم اور عام زبان زد شفقت بے پایاں ہی کی علامتیں ہیں؟ اگر یہی شفقت و رأفت ہے تو پھر رحم و کرم اور ظلم و ستم میں فرق کیا رہا؟ کہ ہم پھر بھی خدا کو رحیم و کریم ہی کہتے چلے جائیں؟ معاذ اللہ۔

اور اگر یہ سب کچھ خلاف رحم و کرم ہے تو ہم آخر ایسے خدا کو رحیم و کریم ماننے پر کیوں مجبور کیے

جاتے ہیں؟ جو کسی وقت بھی ہمیں مہر کی نگاہ سے دیکھنا نہیں چاہتا؟ العیاذ باللہ

۲۔ اگر یہ مصیبتیں اور آفات انسان کے گناہ اور لاعلمی کی پاداش یا عبرت و تنبیہ اور عتاب خداوندی کے ماتحت آتی ہیں تو سوال یہ ہے کہ پھر اس میں گنہگار اور بے گناہ دونوں کو مساوی طور پر کیوں لپیٹا جا رہا ہے؟ اور اگر عاقل بالغ انسانوں کو ہم غیر معصوم کہہ کر مجرم بھی مان لیں تو معصوم بچوں نے کیا قصور کیا ہے کہ یہ بلائیں ان کے سروں پہ بھی منڈلائیں اور انہیں بھی نہ چھوڑیں؟

اور اگر بچوں کو بھی مستقبل کے لحاظ سے ایک ہونے والا گنہگار فرض کر کے ابھی سے مستحق مصائب اور مورد آفات کسی طرح تسلیم بھی کر لیا جائے تو ان بے چارے بے زبان جانوروں نے کیا قصور کیا ہے کہ وہ بھی ان زلزلوں، قحط سالیوں، وباؤں اور طوفانوں وغیرہ کا شکار بنا دیئے جاتے ہیں حالانکہ وہ عقل و شعور کا مادہ تک نہیں رکھتے کہ انہیں مستقبل ہی کے لحاظ سے مستوجب عتاب سمجھ لیا جائے، پھر کیسے کہہ دیا جائے کہ مصائب کا یہ سلسلہ رحم و کرم اور رأفت و شفقت کے خلاف نہیں؟

۴۔ اگر یہ کہا جائے کہ ان مصائب سے انسان کے نفس کی تہذیب و شائستگی اور اصلاح نیز ساری دنیا کی اس عام تباہی سے اس کی عبرت آموزی مقصود ہے تو سوال یہ ہے کہ خدا تو رحیم و کریم ہونے کے ساتھ ساتھ قادر مطلق بھی مانا گیا ہے پھر اس نے اصلاح کے ایسے آسان طریقے کیوں نہ رکھ دیئے کہ انسان ان مہلک مصائب کا شکار بھی نہ ہوتا اور اس کی اصلاح بھی ہو جاتی، ایک ڈاکٹر بھی جب بحد مجبوری کوئی گہرا اوپریشن کرتا ہے جس سے بدن کی اصلاح مقصود ہوتی ہے تو کلوروفارم سنگھا دیتا ہے تاکہ مریض کو نشتر کی اذیت محسوس نہ ہو۔ کوئی غیر معمولی تلخ دوا دیتا ہے تو شیرینی میں لپیٹ کر تاکہ دماغ کو اس کی تلخی کا احساس نہ ہو۔ خدا کے یہاں اس روحانی اصطلاح میں جب یہ بھی نہیں تو علاوہ بے رحمی کے اس کا کمال قدرت بھی مشتبہ ہو جاتا ہے کہ یا تو اس کے پاس ان تکلیف دہ طریقوں کے سوا کوئی اور راحت دہ طریقہ ہی انسان کی بہتری و اصلاح کا نہیں یا ہے تو اسے اس پہ قدرت نہیں یا قدرت بھی ہے تو وہ اسے قصداً اختیار فرمانا نہیں چاہتا۔ گویا انسان کو

مصیبت زدہ ہی دیکھنا چاہتا ہے :

پہلی صورت میں وہ "مالکِ مطلق" نہیں رہتا۔ دوسری صورت میں وہ "قادرِ مطلق" ثابت نہیں ہوتا۔ تیسری صورت میں وہ رحیم مطلق باقی نہیں رہتا۔

بہر صورت ہم ایسے خدا کے ماننے پر کیوں مجبور کیے جاتے ہیں جو ناداری میں تو ہم سے کم نہ ہو، مجبوری و احتیاج میں طبیب و ڈاکٹر سے بھی گیا گذرا ہو اور بے رحمی میں دشمنوں سے پیچھے نہ ہو۔ (معاذ اللہ)

۵۔ اگر یہ کہا جائے کہ انسان پر یہ بلائیں اس کی جانچ اور آزمائش کے لیے آتی ہیں تاکہ اس کے ثبات و استقلال کا امتحان لیا جائے کہ وہ پختگی اور رسوخ کے کس مقام تک آچکا ہے اور اسے اپنی قوتِ ایمانی سے کہاں تک پہنچنا چاہیئے ؟ تو سوال یہ ہے کہ خدا تو اس کی جبلت اور فطرت جان اور تن جذبۂ عمل ارادہ و خواہش اخلاق و ملکات اور دلوں کی کھٹک تک سے واقف اور ازل ہی سے واقف تبلایا جاتا ہے۔ بلکہ ان سب چیزوں کا خالق و موجد بھی کہا جاتا ہے جس سے انسانوں کی ہر ایک اونچ نیچ ہر وقت اس کے سامنے ہے تو پھر وہ اس جانچ سے آخر نئی بات کیا معلوم فرمانا چاہتا ہے ؟ جو اسے معلوم نہیں اور کونسی ایسی چیز پر مطلع ہونا چاہتے ہے جس کی اسے اطلاع نہیں اگر فی الواقع اسے ان باتوں کا علم ہی نہیں تو لاعلمی کے ساتھ یہ خدائی کیسے جمع ہوگئی ؟ اور اگر علم ہے تو پھر اس جانچ پڑتال سے کیا فائدہ ؟ اس سے تو اس کی "علیمی و خبیری" بھی کچھ مشتبہ سی ہو جاتی ہے جس کا اہل مذاہب ہر وقت ڈھنڈورا پیٹا کرتے ہیں۔

۶۔ پھر اگر اس آزمائش کو کسی حد تک تسلیم بھی کر لیا جائے تو جانچ پڑتال ایک دن کی بھی ہو دو دن کی ہو برس کی ہو دس بیس برس کی ہو۔ آخر وہ ایسی کیا آزمائش ہے کہ انسان کی لمبی سے لمبی عمر تیر ہو جائے مگر جانچ ختم نہ ہو اور یہ اندازہ ہی نہ ہو کہ فلاں انسان کے مزاج اور طبیعت کی رفتار کیا ہے ؟ اور اس کی فطرت یا افتاد طبع کدھر جا رہی ہے ؟ اس کا اندازہ تو افراد انسانی کو چھوڑ کر نوعِ انسانی کی نوعیت ہی سے ہو سکتا تھا کہ وہ پیدائشی طور پہ کیا رنگ اپنے اندر رکھتا ہے اور اسی سے سارے انسانی افراد پہ انہیں کسی مصیبت ڈالے بغیر ایک

قطعی حکم لگایا جاسکتا تھا۔ لیکن یہ عجیب آزمائش ہے کہ ہزارہا برس نوعِ انسانی کو دنیا میں آئے ہوئے ہو گئے اور ابھی تک بھی کلی طور پر اس کے کل مکنونات کا اندازہ نہیں کیا جاسکا ہے جو ہر ہر فرد کو الگ الگ اور وہ بھی عمر بھر جانچتے رہنے کی ضرورت سمجھی گئی پھر جانچ اور امتحان خود تو مقصود ہوتا ہی نہیں بلکہ اس سے انعام وانتقام یا تحسین وتوہین مقصود ہوتی ہے اس لیے امتحان کی ساعتیں کم اور ثمرات کی مدت زیادہ ہوتی ہے یہ عجیب انوکھی جانچ ہے کہ جتنی انسان کی عمر ہے اتنی ہی اس کی جانچ بھی ہے ثمرہ کا کوئی وقت ہی نہیں بلکہ جانچ ہی عمر بھر کا مقصد اور میار بنی ہوئی ہے جس سے عمر کی کسی ساعت میں بھی اس کا چھٹکارا نہیں گویا وہ پیدا ہی مصیبتوں کے لیے کیا گیا ہے، سو یہ کہاں کا عدل اور انصاف ہے کہ بے بس مخلوق کو محض مصیبتیں ہی جھیلنے کے لیے پیدا کیا جائے اور اس وقت سے اس کی مصیبتوں کا دور شروع کیا جائے جب سے کہ وہ مصیبتوں کے فہم وشعور سے عاری اور بے بہرہ ہو اس سے تو خدا کے عدل والنصاف اور حکمت پر بھی دھبہ آجاتا ہے کہ اس کے یہاں مقصود غیر مقصود اور محل وبےمحل سب خلط ملط ہیں اور گویا حدود وعدل کا کوئی نقشہ ہی ملحوظ نہیں۔

پس ان حالات میں کہ بندوں کو بوجہ دائمی اذیت رسانی کے خدا کی رأفت ورحمت مشتبہ ہو پھر اس ایذا دہی میں مستحق غیر مستحق کے فرق کو نظر انداز کر دینے کی وجہ سے اس کا عدل والصاف اور حکمت بھی محل غور ہو۔ پھر اصلاح وتہذیب کے تکلیف دہ طریقوں کا پابند ہونے اور سہل الحصول طریقوں کو وضع نہ کرنے یا نہ کرسکنے کی وجہ سے اس کا "مالک وقادر" ہونا بھی محل کلام ہو اور طویل جانچ پڑتال سے جس کا کسی وقت بھی خاتمہ نہ ہو۔ اس کی "علیمی وخبیری" بھی مخدوش اور محل غور ونظر ہو ہم سے کیسے مطالبہ کیا جاتا ہے کہ ہم نہ صرف خدا کو مان ہی لیں بلکہ اسے ان تمام کمالات کا سرچشمہ بھی تسلیم کریں اور اسی پر بس نہ کریں بلکہ ہر حالت میں حتی کہ مصیبتوں کے ان تمام حالات میں اس کا شکر ہی ادا کریں۔ اس کی بخشی ہوئی آفات پر خوشدلی سے صبر بھی کریں اور کبھی حرفِ شکایت بھی زبان پر نہ لائیں اور پھر مصیبت ٹالنے کے لیے اسی سے دعائیں بھی مانگیں جو مصیبت ڈالنا تو چاہتا ہے ٹالنا نہیں چاہتا حالانکہ ہر موٹی عقل والا جانتا ہے کہ شکر نعمتوں پر ہوتا ہے نہ کہ مصیبتوں پر اور دعا کسی امید پر مانگی

جاتی ہے نہ کہ کسی طے کردہ مخالف فیصلہ پر، اس لیے اگر خدا ہے تو اس مصیبت زدہ انسان کے لیے خدا کے بارے میں شکوہ کا موقعہ تو نکلتا ہے لیکن شکر کا کوئی محل پیدا نہیں ہوتا۔ چپ رہ کر بیٹھ رہنے کا مقام تو پیدا ہوتا ہے لیکن سوال و دعا کا کوئی موقع نہیں آتا۔ ورنہ انسان مصیبت زدہ ہونے کے ساتھ ساتھ بے وقوف اور احمق بھی ثابت ہوگا کہ اسے باایں عقل و دانش شکر و شکوہ اور صبر و مجبوری اور یاس و سوال اور ان کے موقع محل اور پھر ان کے مقتضیات میں فرق کرنے کی بھی تمیز نہ ہو۔

۔ بلکہ اندریں حالت اگر کوئی سرے سے خدا کے وجود ہی کا انکار کر دے تو وہ مورد ملامت نہ ہونا چاہیئے کیونکہ ہم دنیا میں پھیلے ہوئے اسباب و مسببات کے سلسلہ پر نظر ڈال کر یہ محسوس کرتے ہیں کہ اسباب اختیار کرنے پر نتائج طبعی طور پر برآمد ہوتے ہیں اور جہاں نہیں ہوتے وہاں چھان بین کے بعد یقیناً کوئی نہ کوئی کوتاہی انسان کی نکلتی ہے اس لیے اسے تسلیم کرنے میں تامل نہ ہونا چاہیئے کہ ان مصائب کا اصلی سبب نہ خدا ہے نہ کوئی اس کی کوئی صفت یا اس کا کوئی فعل ہے بلکہ خود انسان کی بے تدبیری، کم عقلی، عملی کوتاہی اور غفلت و سستی ہے اور ان عیوب سے بچنے کے بعد خود انسان ہی کی خوش تدبیری، قوت ارادی اور مستعدی عمل، اس کے مصائب کے رفع دفع کا بھی سبب بنتی ہے اس لیے محض خوش اعتقادیوں کے جوش میں آکر خدا کو اپنے اوپر حاکم مطلق مان کر اپنی مصیبتوں کے نادیدہ اسباب تلاش کرنا اور خود اپنے کو نہ دیکھنا، خود ایک مستقل مصیبت ہے۔

پس اگر انسان صحیح اصول اور صحیح انداز سے عقل کے پروگرام پر چل کر زندگی گذارے تو وہ یقیناً مصائب کا شکار نہیں ہو سکتا چنانچہ جب سے انسان نے سائنس کی سرپرستی میں تدبیر صحیح اختیار کرنی شروع کر دی ہے اسی وقت سے اس نے ان مادی وسائل کے ذریعہ اپنے مصائب پر بھی قابو پانا شروع کر دیا ہے اور ان کے دفعیہ میں کامیاب ہو گیا ہے۔

مثلاً چیچک، ہیضہ، پلیگ وغیرہ کئی طرح کی مہلک بیماریاں اب ایسے زور شور سے نہیں آرہی ہیں جیسا کہ وہ ان سائنٹفک وسائل، انجکشنوں اور دوسرے معالجوں سے

پہلے آیا کرتی تھیں اسی طرح جب انسان سفر کے سائنٹیفک وسائل ریل، موٹر، بحری جہاز،
جہازوں کے ذریعہ غذا، دوا اور غلہ و اناج نیز دوسری اشیاء اور وسائل معاش ومعا
ایک ملک سے دوسرے ملکوں کی طرف منتقل کرنے میں کامیاب ہوا ہے جب ہی سے بہت
حد تک قحط سالیاں اور بیماریاں وغیرہ بھی گھٹ گئی ہیں اور ہر جگہ کے انسان خواہ وہ خدا کو
مانتے ہوں یا اس کے منکر ہوں آرام و آسائش کی زندگی بسر کر رہے ہیں۔

پس ایسی صورت میں کہ ہماری مصیبت ہماری کوتاہی تدبیر اور ان نئے نئے وسائل زندگی
سے اپنے محروم رکھنے سے پیدا ہوتی ہے نہ کہ خدا کے کسی عتاب یا آزمائش کی سخت گیری سے
تو اس کا صحیح علاج صحیح تدابیر اختیار کرنا ہے نہ کہ تدابیر کی آڑ لے کر تدبیر سے بے تعلق ہو جانا یا
خدا سے دعائیں مانگ مانگ کر امیدیں باندھتے رہنا یا صبر و قناعت کا سہارا لے کر اپنی زندگی
تنگیوں میں گذار دینا۔ پس آدمیوں کو نہ دعائیں مانگنے کی ضرورت ہے نہ خدا کے شکوہ و شکریہ
کی اور نہ ہی اپنی تہذیب نفس کا ان مصائب سے جوڑ لگانے کی حاجت ہے کہ ان باتوں
سے نہ مصیبتیں ٹل سکتی ہیں نہ راحتیں مہیا ہو سکتی ہیں ضرورت اگر ہے تو اپنے حواس و عقل کو ٹھکا
سے جمع کر کے مادی اسباب و وسائل میں لگا دینے اور اصول حفظان صحت اور وسائل ترقی
کو اختیار کر لینے کی ہے اور بس۔

یہ ہیں وہ چند شبہات اور وسوسے یا نام نہاد سوالات جو دہریہ جماعت کے آرگن "مذہب
کے آنسو" میں پیش کیے گئے اور عموماً پیش کیے جاتے ہیں جن کا مقصد مصائب کا سلسلہ سا
لا کر وجودِ خداوندی اور مذہب سے انکار اور خدا پرستوں کے ایمان میں خلل اندازی اور ان کو
جادۂ مستقیم سے ہٹا کر ان کی دنیا و آخرت برباد کر دینا ہے۔

میں نے ان نامعقول امور کو قدرے سلجھی ہوئی تعبیر سے محض اس لیے پیش کر دیا ہے کہ
کردہ جوابات سے یہ اندازہ ہو سکے کہ وہ کن سوالات کے جوابات ہیں۔ اور سوالات میں وہ کو
سے پہلو تھے جن کے جواب کی ضرورت تھی ورنہ یہ خرافات اور ناپاکیوں کا مجموعہ اس قابل نہ تھا
کہ کسی مسلم بلکہ کسی سلیم الطبع انسان کے زبان و قلم پر بطور نقل و حکایت بھی آتا اور کسی درجہ میں بھی قابل
التفات ہوتا۔ محض بمصلحت جواب حسب مثل مشہور "نقل کفر کفر نباشد" اس وقتِ بے معنی اور

ذخیرۂ لایعنی سے جو مجموعۂ نجاسات ہے مجبوراً پاک قلم کو آلودہ کیا گیا
نعوذ باللہ من ھذہ الخرافات والکفہیات "

دہریوں کو الزامی جواب

جواب کے سلسلہ میں ہم دو پہلو اختیار کریں گے۔ ایک الزامی اور دوسرا تحقیقی۔ پہلے الزامی جوابات کے سلسلہ کو سامنے لائیے۔

مصائب انکارِ خدا کا ذریعہ نہیں بن سکتے:

۱۔ تحقیق مسئلہ سے پہلے الزامی طور پہ یہ کہہ دینا بھی کافی جواب کافی ہوگا کہ اس عالم میں جہاں مصائب کا سلسلہ قائم ہے وہیں نعمتوں اور راحتوں کا سلسلہ بھی موجود ہے اگر ایک طرف دکھ درد بیماریاں، وبائیں، بلائیں، ذلتیں، غم۔ الم۔ گھٹن۔ پراگندگی وغیرہ کے سلسلے غیر مختتم ہیں تو ان کے بالمقابل اسی عالم میں صحت۔ تندرستی۔ بشاشت۔ لذت۔ انبساط۔ عزت۔ وجاہت۔ کشائش اور دلجمعی وغیرہ کے سلسلہ بھی ساتھ ہی ساتھ چل رہے ہیں۔ اسی طرح اگر بقول دہریہ مرض اور حیوانات پسو، کھٹمل۔ مچھر۔ سانپ۔ بچھو اور عام زہریلے حشرات الارض کیڑے مکوڑے وغیرہ سے یہ جہان بھرا ہوا ہے تو وہیں کبوتر۔ کوا۔ بٹیر۔ تیتر۔ بط۔ سرخاب۔ اور عام مرغ۔ و ماہی۔ نیز بیل۔ گائے۔ ہرن۔ بکری۔ وغیرہ بے شمار صحت بخش اور قوت آفرین حیوانات کی بھی دنیا میں کمی نہیں کتنے ہی چرند پرند کھانے پینے کتنے ہی تفریحی مشاغل کتنے ہی آرائش و زیبائش اور کتنے ہی جاہ و حشم اور کر و فر میں کام آتے ہیں جو انسانی نفس کے لیے لذت و راحت کا باعث ہوتے ہیں۔

اسی طرح اگر زمین کے زلزلے فلک کی ژالہ باری۔ فضا کی آندھی۔ پہاڑوں کی آتش فشانی اور دریاؤں کے طوفان سے جانداروں کی تباہی اور مصیبت کا سلسلہ قائم ہے تو وہیں زمین کے سکون و قرار۔ فضاؤں کی نسیم جانفزا، بادلوں کی سخاوت، بادلوں کی حیات بخشی، دریاؤں کی فرحت بخش روانی۔ اور ندیوں کی آب پاشی وغیرہ سے فرحت و لذت اور صحت و

قوت کا غیر مختتم سلسلہ بھی انہی اشیاء سے قائم ہے جو عالم کے لیے صد الوان نعمتوں اور زندگیوں کا سہارا بنا ہوا ہے۔

غرض جتنی بھی مصیبتیں آپ گنوا سکتے ہیں اتنی ہی مقابل اضداد کی نعمتیں ہم شمار کرا سکتے ہیں پھر نہ صرف یہی کہ عالم میں بعض انواع حیوان و نبات سے مصیبتیں آتی ہیں اور بعض سے نعمتیں بلکہ دنیا کی ہر ہر نوع اور اس کا ہر ہر فرد مصیبت بھی اپنے اندر رکھتا ہے اور نعمت بھی۔ اگر ایک وقت وہ مُضر ہے تو دوسرے وقت نافع بھی ہے۔ اگر سانپ بچھو کا زہر ایک وقت سبب موت ہے تو دوسرے وقت وہی زہر دواؤں کے سلسلہ میں اعضاء انسانی کے لیے طاقت بخش اور ذریعۂ حیات نفس ونسل بھی ہے۔ اگر دکھ اور بیماریاں اذیت کا باعث ہیں تو بعد صحت وہی بیماریاں بدن کے تنقیہ اور اندرونی صفائی کا باعث بھی ثابت ہوتی ہیں۔ جن سے صحت اور زیادہ ترقی کر جاتی ہے۔ جیسا کہ مشاہدات اس پر شاہد ہیں۔ پھر کیا وجہ ہے کہ ایک دہریہ ان مصائب کو تو خدا کی طرف منسوب کر کے اس کے وجود کے اقرار کی خلاقی برأت نہیں کرتا؟ اس سے زیادہ اور کیا بے انصافی اور زیادتی ہوگی کہ خدائے برتر کا مصیبت بھیجنے کا فعل تو اس کے انکار کی حجت ہو مگر اس کی نعمتیں نازل کرنے کا فعل اس کے اقرار کی حجت نہ ہو؟ اور ان آفات کی وجہ سے خدا کا شکوہ تو جائز ہو مگر ان کی مقابل اضداد یعنی نعمتوں کی وجہ سے اس کا شکریہ جائز نہ ہو؟

اس سے صاف واضح ہے کہ ان دہریت نوازوں کے یہاں اس اقرار و انکار کی بناء کسی حجت و دلیل پر نہیں بلکہ صرف جذبات نفس پر ہے۔ مصائب کے وقت جب کہ جاہلانہ انداز سے ان کے جذبات نفس بھڑک اٹھتے ہیں تو وہ اس غم و غصہ میں ذرا شائستہ اور دلیل نما عنوان سے خدا کا انکار کر بیٹھتے ہیں اور فقدانِ وسائل کے وقت جب کہ وہ مجبوری و بے بسی میں گھر جاتے ہیں اور اسباب کلیتہً ان سے منقطع ہو جاتے تو دبی زبان سے اس کے وجود کا اقرار کر لیتے ہیں۔ گو مجبوری رفع ہوتے ہی (جسے قدرتِ خداوندی ہی رفع کرتی ہے) پھر اپنی اسی جبلت پر آکر کھلے انکار پر آجاتے ہیں۔ قرآنِ کریم نے ان کے اس اقرار و انکار کا نقشہ کھینچتے ہوئے فرمایا۔

فاذا رکبوا فی الفلک دعوا اللہ مخلصین لہ الدین فلما نجاھم الی البر اذا ھم یشرکون۔	پھر جب یہ لوگ کشتی میں سوار ہوتے ہیں تو خالص اعتماد کر کے اللہ ہی کو پکارنے لگتے ہیں پھر جب ان کو نجات دے کر خشکی کی طرف لے آتا ہے تو وہ فوراً ہی شرک کرنے لگتے ہیں۔

بہر حال ان کا یہ اقرار انکار کسی بنا صحیح یا اصول پر مبنی نہیں ورنہ ظاہر ہے کہ جب ان ہی کے طریقہ کے مطابق انکارِ خدا کی وجہ جیسی ہی درجہ اقرار خدا کی بھی موجود ہے تو ایک وجہ کو سامنے رکھ کر انکار کر دینا اور اسی جیسی دوسری وجہ سے آنکھیں بند کر کے اقرار نہ کرنا سوائے ہٹ دھرمی کے اور کیا ہے؟

پس یا تو ان حوادث عالم سے رب العالم کے اقرار و انکار کا استدلالی راستہ ہی نہ اختیار کیا جائے اور اگر کیا جائے تو جہاں انکار خدا کی بنیاد دنیا کے مصائب کو ٹھیرایا جائے وہیں اقرار خدا کی بنیاد جہاں کی نعمتوں کو بھی تسلیم کیا جائے کیونکہ نعمت و مصیبت دو متقابل سلسلے ہیں اور دونوں ہی اس عالم میں موجود ہیں جس سے یہ عالم اضداد اور جہان متقابلات بنا ہوا ہے چنانچہ یہاں کوئی شے بھی ایسی نہیں جس کی کوئی ضد اور متقابل شے نہ ہو اور ظاہر ہے کہ نعمت کا متقابل مصیبت ہے اس لیے اگر ایک شے مصیبت ہو گی تو اس کی ضد یقیناً نعمت ہو گی اور اگر ایک ضد کو فعلِ خدا کہا جائے گا تو دوسری ضد کو بھی قدرتاً اسی کا فعل کہنا پڑے گا ورنہ فرق کی کوئی وجہ نہیں اب اگر بقول دہریہ مصیبت کے لیے انکارِ خدا لازم ہے تو نعمت کے لیے اقرارِ خدا لازم ہونا چاہیئے کیونکہ جب مصیبت نعمت کی ضد ہے تو نعمت پر مرتب شدہ حکم بھی ضد ہونا چاہیئے اور مصیبت پر مرتب شدہ حکم بقول دہریہ انکارِ خدا ہے تو اس کی ضد اقرار خدا ہی ہو سکتا ہے جو نعمت پر مرتب ہونا عقلاً ضروری ہے ورنہ اگر نعمت پر بھی انکار خدا ہی کا حکم مرتب ہو تو اجتماعِ ضدین لازم آجائے گا جو محال ہے۔ اور اگر دہریوں کے نزدیک نعمتیں کسی وجہ سے وجودِ خداوندی کے اقرار کے لیے کافی نہیں تو لعینہٖ اسی وجہ سے مصیبتیں بھی خدا کے انکار کے لیے کافی نہیں ہو سکتیں۔

بہر دو صورت دہریوں کا مذہب باقی نہیں رہتا کیونکہ اگر وہ پہلی صورت کے مطابق انکار خدا کے ساتھ اقرار خدا بھی کرتے ہیں تو قطعِ نظر اجتماعِ ضدین کے انکار خالص باقی نہیں رہتا۔

اور اگر دوسری صورت کے مطابق اقرار سے ہٹ کر انکار سے بھی ہٹ جاتے ہیں تو انکار خدا سرے سے ہی باقی نہیں رہتا اور جب کہ خدا کے انکار محض پر ہی دہریت کی بنیاد ہے تو دہریت دونوں صورتوں میں ختم ہو جاتی ہے یا انکار سرے سے ہی باقی نہیں رہتا۔ یا رہتا ہے تو خالص نہیں رہتا اور جب اصل مذہب ہی باقی نہ رہا جو انکار محض ہے تو اس پر تفریع کردہ امور جیسے مصائب کی وجہ سے انکارِ کمالاتِ خداوندی، یا فرائضِ عبودیت کے سلسلے میں انکار شکر خداوندی، یا انکار دعا و فریاد وغیرہ خود بخود ہی باطل اور کالعدم ہو گئے۔

مُصیبت مادہ کی حرکت کا نام نہیں :

دہریوں نے بلند بانگ ہو کر کہا ہے کہ مصائب مادہ کی حرکت کا نام ہے نہ کہ خدا کے کسی تنبیہی فعل کا خواہ وجود خداوندی ماننا ضروری قرار دیا جائے بلکہ انسان اگر دانش و بینش کے ساتھ مادیات کا استعمال کرے اور حفظانِ صحت کے ڈاکٹری اور طبعی اصولوں پر چلتا رہے تو مصائب ٹل سکتے ہیں جیسا کہ یورپ کے مدبروں نے جب سے سائنٹیفک آلات کی ایجاد اور ان کا استعمال شروع کیا ہے جب ہی سے ہزاروں مصائب طاعون، ہیضہ، چیچک، وبا، وغیرہ اور قحط قلتِ رزق اور فاقہ کشی وغیرہ پر قابو پا لیا ہے اور امن و رزق کی کنجیاں ان کے ہاتھ آ گئی ہیں۔ جو خدا کے اقرار اور خوش اعتقادیوں کے ہاتھ نہیں آ سکتیں۔

اگر اسے مان لیا جائے کہ مصیبت کا سرچشمہ مادہ اور اس کی حرکت ہے اور ہم مادہ کی طرف رجوع کر کے مصائب کا خاتمہ کر سکتے ہیں جو خدا کے اقرار کی صورت میں ممکن نہیں تو میں عرض کروں گا کہ آپ کا یہ مادہ کی طرف رجوع کرنا صحیح ہو یا غلط سوال یہ ہے کہ کیا آفات کا سلسلہ

اس سے ختم ہو گیا؟ یا مصیبتیں دنیا سے جاتی رہیں؟ نہیں بلکہ اس صورت میں تو مصائب اور زیادہ دیرپا اور مستحکم ہو جاتے ہیں حتی کہ ان کے دفعیہ کی بھی کوئی صورت باقی نہیں رہتی کیونکہ آپ کے نزدیک جب کہ مصائب مادہ کی حرکت کا نام ہے اور آپ ہی کے تسلیم کے مطابق مادہ خود جاہل بے شعور اور بے تمیز ہے تو وہ مصائب کے پہاڑ تو یوں توڑتا رہیگا کہ اس کی حرکت ہی مصائب کا سرچشمہ ہے گویا اس کے پاس بجز آفات و مصائب کے اور ہے ہی کچھ نہیں اور مصائب کا دفعیہ یوں ناممکن ہو گا کہ وہ جاہل و بے شعور ہے نہ کسی کی فریاد سن سکتا ہے نہ از خود کسی پہ رحم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے تو مصیبت ٹلنے کی کوئی صورت باقی نہ رہی۔

اِدھر جب کہ دنیا اور اس کے حوادث و واقعات صرف مادہ کی حرکت کے آثار و نتائج ہیں گویا پوری دنیا اس کی حرکت کی دست نگر ہوئی گویا دنیا بن نہیں سکتی اور بگڑ بھی نہیں سکتی تو اس صورت میں دنیا پر حکمرانی اسی جاہل اور بے تمیز مادہ کی رہ جاتی ہے دوسری کوئی بھی طاقت نہیں رہتی کہ اس کے خلاف کھڑی ہو کر اس کی توڑی ہوئی مصیبتوں کو دفع کر سکے ہیں حتی کہ بے چاری عقل بھی یہاں پہنچ کر ان مصیبت زدوں کا کچھ نہیں بنا سکتی کیونکہ جب دنیا کا پورا کارخانہ ہی مادہ کی حرکت سے چل رہا ہے جس میں عقل بھی داخل ہے اور اسی طرح وہ بھی اس کی حرکت سے پیدا شدہ اور باقی ماندہ ہے جو یقیناً مادہ کا ایک اثر ہونے کی وجہ سے اس کے خلاف نہیں جا سکتی اور ایسا میدان تلاش نہیں کر سکتی جو مادہ کے حلقۂ اثر سے کہیں باہر ہو جس میں رہ کر اس کے خلاف محاذ بنائے تو مقابل طاقت کہاں سے آئے؟

اب جب کہ مادہ خود جاہل اور بے تمیز اور عقل یا شعور اس کی یعنی اس سے الگ ہو کر کند اور بے کار، تو ان مصیبتوں کو کون دفع کرے اور کس طرح انسان ان سے چھٹکارا پائے؟

پس جن مصائب کے سلسلہ سے گھبرا کر آپ نے خدائے برتر و توانا سے بغاوت کی ٹھانی تھی وہ سلسلہ پھر بھی ختم نہ ہوا اور مصائب بدستور باقی رہے بلکہ خدا کے ماننے

کی صورت میں تو غیر اختیاری مصائب کی باگ ڈور ایک جابر و قاہر اور فاعل مختار کے ہاتھ میں رہتی تھی جو اپنے مطیعوں پر رحم و کرم بھی فرما سکتا تھا اور نہ ماننے کی صورت میں مصائب کی باگ ڈور ایک جاہل، اندھے، بہرے، گونگے اور نادان کے ہاتھ میں آجاتی ہے جسے نہ اپنے پرائے کی تمیز نہ اخلاق و شعور سے کام نہ باغی و مطیع کا امتیاز نہ اس کے یہاں فریاد کی شنوائی نہ داعیہ باطن سے بذات خود بینائی پس غیر اختیاری مصائب کا سلسلہ تو بدستور قائم رہا اور مادہ کے راستوں سے یہ سائنس کی لائی ہوئی اختیاری مصائب کا سلسلہ قائم ہو گیا۔ پس آپ نے تو ایک گونہ مصائب ہی سے گھبرا کر خدا کا انکار کیا تھا کہ وہ مصائب کیوں نہیں ٹال دیتا اب اس دو گونہ رنج و عذاب سے گھبرا کر اور کس سے انکار کی ٹھہرے گی؟

مادہ کی خدائی سے تو آپ اس لیے منکر ہیں کہ وہ جاہل و بے تمیز ہے۔ علم والے خدا کو پہلے ہی چھوڑ دیا تھا۔ اس لیے اب تمیز داروں میں ایک آپ ہی خود رہ جاتے ہیں تو مناسب ہے کہ مصائب نہ ٹلنے کی صورت میں اپنے ہی نفس کو ملامت کیجئے اور اسی پر لعنتیں بھیجتے رہیے کہ درحقیقت وہی آپ کو چین سے نہیں بیٹھنے دیتا۔

دوسرے یہ کہ جب تمام شر و حوادث کا سر چشمہ مادہ کی حرکت ہے اور خود انسان اسی مادہ ہی سے بنا ہے جو مرتے دم تک اس کا پیچھا نہیں چھوڑے گا تو لازمی ہے کہ مصائب بھی دم واپسین تک انسان کا ساتھ نہ چھوڑیں اور ساتھ ہی انسان کو ان کے دفعیہ کی قدرت بھی نہ ہو کیونکہ اس صورت میں دفع مصائب کے معنی یہ ہونگے کہ انسان میں مادہ نہ رہے اور اس کے دوسرے معنی یہ ہوں گے کہ خود انسان خود ہی باقی نہ رہے پس مصائب کے خاتمہ کے یہ معنی ہوں گے کہ انسان کا خاتمہ ہو جائے۔ اس صورت میں ایک مادہ پرست دہریہ وجود خداوندی کے اقرار سے مصائب نہیں ٹل سکتیں تو انکار خداوندی سے بھی نہیں ٹل سکتیں۔

رہا یہ کہنا کہ مادیات کی سائنٹیفک ایجادات اور انسان کے عقلی اور سائنسی تصرفات نے مصائب کا خاتمہ کر دیا ہے "دروغ گویم بر روئے تو" کا مصداق ہے۔ پچاس سال سے سائنٹیفک ایجادات کا زور ہوا ہے تو آپ اگر مادہ کی طرح بے شعور نہیں ہیں اور کچھ بھی دنیا کی اگلی اور پچھلی تاریخ سے واقفیت رکھتے ہیں تو آپ ہی بتلائیں کہ دنیا کا امن و سکون ان ترقیات

سے پہلے برقرار تھا یا اب ہے ؟ صحتیں اور طاقتیں پچاس سال پہلے کی اچھی تھیں یا اب کی اچھی ہیں ؟ آج بھی پچھلے بڑے بوڑھے اب کے نوجوانوں سے صحت وطاقت میں بہتر ہیں یا قصہ برعکس ہے ؟ دلوں کی بے چینیاں اور اضطرابات آج زیادہ ہیں یا پہلے زیادہ تھے ؟ بیماریوں اور نئی سے نئی بیماریوں کے اعداد وشمار آج زیادہ ہیں یا پہلے زیادہ تھے ؟ ہسپتالوں اور ڈاکٹروں کی کثرت آج ہے یا آج سے پہلے تھی ؟ دواؤں کا استعمال غذا کی طرح آج ہو رہا ہے یا پہلے تھا ؟

پس جس دور کی صحت آج دواؤں پر رہ گئی ہو جس قرن کی طاقت اوزاروں اور آلات پر رہ گئی ہو جس دور کی قوتِ حافظہ اور قوت دماغی پاکٹ بک اور نوٹس پر رہ گئی ہو جس زمانہ کا فہم وعلم پروپیگنڈہ پر دائر ہو جس دور میں امراض اصلی اور صحت عارضی رہ گئی ہو جس دور کی عمریں تک گھٹ گئی ہوں اس دور کو برخود قابو یافتہ دور کہا جائے گا یا انتہائی عاجز ، بے بس اور تاریک دور کے لقب سے یاد کیا جائے گا ؟

انفسی آفات کو ایک طرف رکھیے آفاقی مصائب ہی کو لیجئے کہ وہ اس دور میں گم یا کم ہو گئی ہیں یا اپنی سینکڑوں انواع کے ساتھ دنیا میں جم گئی ہیں ۔ کیا زلزلے آنے بند ہو گئے ۔ کیا اسی مختصر سی و قریبی مدت میں ہندوستان میں ہی کوئٹہ اور بہار کے زلزلے ، ٹرکی کے روز افزوں زلزلے ماہر سائنس جاپان کے روز روز کے زلزلے ہماری نگاہوں کے سامنے نہیں ؟ کیا دشمنوں کے خوف اور باہمی ہراس سے انسانیت محفوظ ہو گئی ؟ کیا عظیم جنگوں سے ہر وقت دنیا کے ملک لرز نہیں رہے ہیں ؟ کیا مہلک آلات وایجادات پر خدا کا مال بے دریغ صرف نہیں ہو رہا ہے جس سے لاکھوں انسان تباہ وبرباد ہوئے اور ہو رہے ہیں اور کیا ہر ملک کا دوسرے کے مقابلہ میں خواب وخور بھی بدمزہ نہیں بن گیا ہے ؟ کیا فاقہ کشوں کی تعداد آج بمقابلہ سابق کے زیادہ نہیں ہے کہ آج قومیں اور ملک روٹی ، روٹی پکار کر روٹی کو رو رہے ہیں اور کتنی ہی سلطنتوں کی بنیادیں روٹی کے نعرے پر قائم ہو گئی ہیں ؟ کیا آج صرف ہندوستان ہی میں تین کروڑ سے زیادہ انسان فاقہ کشی میں مبتلا نہیں ہیں ؟ کیا پھلوں اور فصلوں پر ژالہ باری اور خشک سالی کی مصیبت ختم ہو گئی ہے ؟ کیا ٹڈی دل کے خطرات انسانی کھیتوں کے لیے تشویش افزا،

نہیں بنے ہوئے ہیں جن کے انتظام سے حکومتیں تک عاجز ہو رہی ہیں ؟ کیا موت کے اعداد و شمار میں آج کمی ہوئی ہے یا زیادتی ہوگئی ہے ؟

تعجب ہے کہ آج کے ترقی یافتہ دور کی ان صد انواع تباہیوں کے اعداد و شمار جو اخبارات میں شائع ہوتے رہتے ہیں یا تو آپ کی نگاہوں سے اوجھل ہیں یا آپ تجاہل سے کام لے رہے ہیں۔

اگر آپ کے کہنے کے مطابق انجیکشنوں اور ٹیکوں کی وجہ سے بالغرض آج انسان چیچک، ہیضہ، طاعون کی وباء سے کم مرتے ہیں تو ان کی جگہ سائنٹیفک ایجادات کی وباؤں نے سنبھال لی ہے۔ نئے آلاتِ جنگ۔ گیس، بم۔ گن وغیرہ سے ایک منٹ میں اتنے انسان مرجاتے ہیں کہ ان امراض سے مہینوں اور برسوں میں بھی نہیں نمٹ پاتے تھے جیسا کہ ۱۴ء اور ۳۹ء کی جنگوں میں کٹنے والوں کی تعداد کروڑوں تک پہنچی ہوئی ہے اور یہ تو پھر حالتِ جنگ ہے بحالت امن روزانہ لاریوں کی لوٹ پوٹ موٹروں کی ٹکر ریلوں کے ٹکراؤ اور ہوائی جہازوں کے گراؤ سے تباہی و بربادی کے اعداد و شمار بھی جنگوں کے مقتولوں سے کم نہیں ہوتے۔

مسٹر نمبار کمیونسٹ لیڈر نے اپنی تقریر میں کہا جو اخبار الجمعیۃ ۲۹ مئی ۵۲ء میں شائع ہوئی ہے کہ۔

"گذشتہ پانچ سالوں میں یہاں ریلوے حادثات میں چار ہزار ایک سو سترہ اشخاص ہلاک و زخمی ہوئے"۔

پھر اسی نمبر میں ہے کہ۔

"ہندوستان میں تین لاکھ نو سو اڑتیس موٹر گاڑیاں ہیں ان میں سے ایک لاکھ چھیالیس ہزار دو سو نوے کاریں ہیں۔ ۵۰ء و ۵۱ء میں بیس ہزار حادثے ہوئے ہیں جن میں دو ہزار اشخاص ہلاک، اٹھارہ ہزار زخمی ہوئے۔ بقیہ حادثات دوسرے اسباب سے ہوئے"۔

یہ محض تیز رو سواریوں کے طفیل میں حوادث ہوتے دوسرے سائنٹیفک آلات اس کے علاوہ ہیں۔ ہوائی جہازوں سے حادثات نئی غذاؤں، نئی دواؤں، نئے معدنیات سے حادثے اس

کے علاوہ ہیں۔ استعمالی سامانوں کے حادثہ شمار میں نہیں آتے مثلاً برقی روشنی سے اندھوں اور ضعیف البصروں کی تعداد کس حد تک پہنچ گئے ہے اور کتنے انسانوں کو عینکوں کا محتاج بنا دیا ہے۔ جس کا رونا روزانہ اخبار روتے رہتے ہیں۔ مصنوعی غذاؤں، مصنوعی دودھ گھی اور پھل پھول نے پیٹ تک چلا دیئے ہیں جو بجائے خود مصیبتوں کی ایک مستقل بنیاد ہے بقول لسان العصر اکبر مرحوم کے ؎

حرف پڑھنا پڑا ہے ٹائپ کا	پانی پینا پڑا ہے پائپ کا
شاہ ایڈورڈ کی دھائی ہے	پیٹ چلتا ہے آنکھ آئی ہے

بہرحال سائنٹیفک ایجادات نے اگر مذکورہ امراض کو کچھ کم کر دیا ہوگا تو اس کمی کو خود پورا کر دیا ہے اگر بقول آپ کے ریلوں کی وجہ سے غلہ کی درآمد برآمد کے باعث قحط سے لوگ نہیں مرتے (وَ اِنْ کَانَ یہ محض غلط ہے) تو خود ریلوں کے ٹکرا جانے سے ایک ہی وقت میں ان ساری عافیتوں کا کفارہ ہو جاتا ہے۔ اگر ہوائی جہازوں سے نقل و حرکت میں آسانی اور عجلت اور اس کی بدولت کاروبار میں ترقی ہوئی ہے تو خود ہوائی جہازوں کے گرنے یا آتش زدہ ہو جانے سے کیسے کیسے قیمتی سائنس دان اور بہ خود غلط مادی حرکتوں سے مصیبتوں کا خاتمہ کر ڈالنے والے دم کے دم میں لقمۂ اجل ہو جاتے ہیں۔

پھر ان تیز رو سواریوں کی بدولت آناً فاناً جو آب و ہوا بدل کر مزاجوں کو فاسد اور ضعیف کرتی ہے اور اس سے مخلوط اور مرکب قسم کے امراض بدنوں میں نشو و نما پا رہے ہیں وہ بجائے خود ایک عظیم آفت ہے مزید برآں اگر ریلوں سے دوسرے ممالک کے پھل پھول منتقل ہوتے ہیں تو ان ممالک کے امراض بھی منتقل ہوتے ہیں ہندوستان میں آتشک کو کوئی جانتا بھی نہیں تھا لیکن یورپ کے مادہ کے یہاں منتقل ہونے سے اس کی وہاں کی مقامی خاصیتیں بھی منتقل ہوئیں

غرض آج کی سائنٹیفک ایجادات و ترقیات سے آفات و مصائب نہیں سمٹ گئیں صرف ان کی صورتیں بدل گئی ہیں بلکہ ان میں متعدد الانواع مصائب کے اضافے بھی ہو گئے ہیں پس یہ کہنا تو ایک حد تک صحیح کہ مصیبت مادہ کی حرکت کا نام ہے۔ مگر یہ کہنا کہ اس کا علاج بھی

اسی مادہ کو حرکت میں لاتے رہنا ہے۔ غلط ہے کہ یہ مرض کو ڈبل مرض سے دفع کرنا ہے جو دفعیہ نہیں بلکہ اضافہ ہے اس سے آپ خود بھی اندازہ کر سکتے ہیں کہ سائنس نے مصائب کو کم کر دیا ہے یا بڑھایا ہے اور سائنٹیفک ایجادات نے انسان کو بام ترقی پر پہنچایا ہے یا حضیض ذلت میں دھکیل دیا ہے؟ بلکہ اگر آپ غور کریں تو وہی ممالک زیادہ تباہی زدہ اور موت کے کنارے پر ہیں جن میں سائنسی حکمرانی زیادہ ہے جیسے یورپین ممالک۔

آپ کی سطح پرست نگاہ نے تو اتنا دیکھ لیا ہے کہ ان کے ہاتھ میں سائنس اور مادی فنون ہیں لہذا ان کی ہر ادا کی نقالی کرنی چاہیئے اور آپ کو ان کی ہر ایک ادا بھانے لگی، مگر یہ درحقیقت ان کے جوتے کا زور اور ان کے اقتدار کا اثر ہے کہ دماغ ماؤف ہو کر ان کی برائیوں اور ان کے برے انجام دنیا و عقبیٰ کو نہیں دیکھ پاتے اخبارات میں ان کی داستانِ ہلاکت و غم پڑھیئے جس کو وہ خود رو رو کر بیان کرتے ہیں۔ اور گویا دوسروں کو مطلع کرتے ہیں کہ ؏

من نہ کردم شما حذر بکنید،

اور پھر اپنے نظریہ پر نظر ثانی کیجئے۔

اب اگر آپ ان سائنسی آفات و مصائب کو انسانوں کے گناہوں کی سزا نہیں کہتے تو انسانوں کے افعال کے ثمرات تو کہیں گے کیونکہ یہ اختیاری مصائب تو ان کے اختیاری افعال ہی نے پھیلائے ہیں تو آخر اس تعبیری فرق سے حاصل کیا ہوا؟ کیا حقیقت بدل گئی اور انسانوں کے افعال پر نیک و بد ثمرات مرتب نہ ہوئے آپ اگر اسے قہر الٰہی نہیں کہتے جو مذہب کہتا تھا از جارفتہ افعال کا انجام بد تو کہیں گے تو اس سے نفسِ حقیقت پر کیا اثر پڑا مصائب بھی باقی رہیں اور ایک حد تک انسانی افعال کا ثمرہ بھی ثابت ہوئیں۔ مگر بہر صورت خدائے برتر کے وجود سے انکار کرنے نے آپ کی مصائب کا خاتمہ نہ کیا یعنی عبدیت کے مذہب کو خیر آباد کہہ کر اگر آپ نے دہریت کا مذہب کیا تھا تو اس نے بھی خاتمہ مصائب میں آپ کی کوئی مدد نہ کی۔

اس بحث سے جہاں مصائب کے بارہ میں دہریوں کے نظریات لچر ثابت ہوتے

ہیں وہیں دہریت کا مذہب بھی خود بخود لبودا اور کمزور ثابت ہوتا ہے کیونکہ یہ واضح ہو جاتا ہے کہ نہ اس کی بنا صحیح نظریات پر ہے نہ واقعات پر بلکہ محض شکوک وشبہات پر ہے اور اسی لیے مستقلاً اس مذہب کے ابطال کی ضرورت بھی نہیں کیونکہ مذہب کی بنیاد ایک تو غیبی حقائق کے علم پر ہوتی ہے جو چند واقعی اور موجود چیزوں کا پتہ دیتا ہے جیسے خدا کا وجود، آخرت کا وجود، جنت و دوزخ کا وجود حشر ونشر کا وجود، ملائکہ کا وجود وغیرہ اور ایک عملی پروگرام پر ہوتی ہے جو ان غیبی واقعات کے علم ویقین کا مقتضا ہوتا ہے اور یہ دونوں یعنی عقیدہ وعمل ثبت اور وجودی ہیں جو ہونے پر مبنی ہیں نہ ہونے پر نہیں۔ یعنی وجود پر عقیدہ عمل کی تعمیر کھڑی ہوتی ہے نہ کہ عدم پر۔

پس مذہب درحقیقت وجودی شے کا نام ہوا جس کا جاننا اور ماننا ایک فطری امر ہے اسی لیے پوری دنیا اس بنیادی عقیدہ وعمل کو مختلف پیرایوں سے جانتی اور مانتی چلی آرہی ہے۔

لیکن شک وشبہ کی بنا پر انکارِ خدا یا انکارِ افعال خداوندی وغیرہ کوئی وجودی اور ثبت چیز نہیں کہ نہ وہ کسی واقعہ کی خبر دیتا ہے نہ کسی واقعی چیز کو عمل میں لاتا ہے بلکہ اگر پتہ دیتا ہے تو نہ ہونے کا۔ نہ کرنے کا۔ اور ظاہر ہے کہ نہ ہونا اور نہ کرنا جو عدمِ اشیاء اور عدمِ افعال ہے یعنی تعلل اور تعطل ہے۔ کوئی مذہب ہی نہیں ہو سکتا جس کو پرکھا جائے اور پرکھ کر قبول یا عدم قبول کا فیصلہ کیا جائے کیونکہ اگر شے سامنے لائی جائے تو اس کے صحیح وغلط ہونے کا دلائل سے فیصلہ کیا جا سکتا ہے لیکن اگر لاشئے سامنے رکھ دی جائے تو اس کے بارہ میں حق و باطل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ تحقیق وابطال کی ضرورت لاحق ہو۔

پس اقرار تو مذہب ہوگا کہ خود بھی وجودی شے ہے اور وجودی چیزوں کا پتہ دیتا ہے لیکن انکار گویا مذہب ہی نہیں کہ وہ نہ خود وجودی شے ہے نہ وجودی اشیاء کا پتہ دیتا ہے اس لیے اس کا ابطال بھی غیر ضروری ہے۔

بہرحال مصائب کے پیش نظر ان دہریت نوازوں نے انکار خدا کی راہ اختیار کر کے عدم کی راہ لی ہے وجود کی نہیں کہ ان کا کوئی نظریہ قابلِ بحث اور مستحق غور وفکر ہو۔ پس اس

مذہب کے ابطال کے لیے یہی کافی ہے کہ وہ کوئی مذہب ہی نہیں جس کی جانچ پڑتال کی جائے۔

لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ جواب کی یہ پوزیشن محض الزامی ہے جس سے مخالف کا مذہب تو قابلِ اعتراض یا باطل ثابت ہو سکتا ہے لیکن اس سے مذہب حق کا اثبات نہیں ہوتا اور نعمت و مصیبت کی حقیقت یا حق تعالیٰ شانہٗ کی جانب سے نعمت و مصیبت کے ورود کی کیفیت یا اس منعمِ حقیقی سے نعمت کے علاقے اور اس جبار و قہار سے مصیبت کے ربط کی نوعیت نہیں کھل سکتی جس سے قلوب کی تسکین اور طمانیت کا تعلق ہے اور جس کا سائلوں کی طرف سے مطالبہ ہے اس لیے ضرورت ہے کہ تحقیقی رنگ میں نعمت و مصیبت کی حقیقت سے پردہ اٹھایا جائے تاکہ دہریوں کے اس انکار کی مضحکہ خیزی بھی واضح ہو جائے اور مصائب کو دہریت یا انکارِ خدا کا ذریعہ بنانے کی ناکامیاب اسکیم پر دہریوں کو نظرِ ثانی کا موقعہ مل سکے۔ نیز اس سلسلہ میں انہوں نے ذات بابرکات کی صفات کمال رحم و کرم عدل و حکمت اور قدرت و مالکیت وغیرہ کے بارہ میں وسوسہ ڈالنے کی جو کوشش کی ہے اس کا بھی استیصال ہو جائے۔

تحقیقِ مسئلہ اور اس کے اجزائے ترکیبی

مسئلہ کی حقیقت سمجھنے کے لیے اس پر غور کیجئے کہ دنیا کی تمام ملتوں کا (باستثناء چند دہریت زدہ افراد) اجماعی دعویٰ ہے کہ یہ عالم ناپائیدار اور حادث ہے۔ جن مشرک ملتوں نے اس کی قدامت یا ازلیت کی طرف رخ بھی کیا ہے تو وہ صرف زمانہ کے لحاظ سے یعنی صرف قدمِ زمانی تسلیم کیا ہے لیکن ذات کے لحاظ سے وہ بھی اسے حادث اور نوزائیدہ کہنے سے گریز نہیں کرتے۔ اس لیے اس اجماعی نظریہ سے وہ بھی کلیۃً الگ نہیں کہ یہ عالم حادث ہے جس نے معدومیت سے موجودیت کا جامہ پہنا اور کتم عدم سے بقعۂ وجود میں قدم رکھا ہے۔

نظر بریں یہ عالم نہ تو وجودی محض ہی کہلایا جا سکتا ہے کہ وجود اس کی اصلیت ہی

نہیں ورنہ ہمیشہ سے موجود ہوتا اور نہ عدمی محض ہی پکارا جاسکتا ہے کہ بہرحال تخلیق کے بعد وجود اور موجودگی لیے ہوئے ہے ورنہ کسی طرح بھی ساعتِ وجود میں قدم نہ رکھ سکتا۔

وجود و عدم اور حدوث و قدم :

لامحالہ اسے وجود و عدم سے مرکب ماننا پڑے گا۔ جس میں بحالتِ عدم تو قبولِ وجود کی صلاحیت ہوگی اور بحالتِ وجود فناء عدم کی قابلیت۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے ہر کم و کیف میں وجود و عدم کے متضاد اثرات ہمہ وقت نمایاں نظر آتے ہیں اگر یہ عالم وجودِ محض ہوتا تو اس پر عدمی آثار کبھی نہ طاری ہو سکتے اور اگر عدمِ مطلق ہوتا جیسا کہ پہلے تھا تو بحالتِ عدم اس سے وجود کے آثار مترشح نہ ہو سکتے لیکن جب کہ ایک عدمی چیز وجود میں آئی جس کی اصلیت عدم تھی اور ایک عارضی وجود سے موجود ہوگئی جو اس کی ذات میں نہیں تو جہاں اس میں عارضی، وجود کے اثرات نمایاں ہونے ضروری تھے وہیں اس کے عدمِ اصلی کی خصوصیات باقی رہنی بھی ضروری تھیں۔

اس عالم کی خاصیت بے ثباتی اور بے استقراری ہے :

اس کا قدرتی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اس عالم کے جزو جزو اور جزئی جزئی کو کبھی ایک حال پر قرار نہ ہو کیونکہ ایک حال تو وجود اور بقاء محض ہے یا عدم اور فناءِ محض۔ لیکن یہ عالم جب کہ وجود و عدم دونوں سے مخلوط ہے تو بقاء کی کشاکشی قائم رہے جو اسے ایک حال پر نہ رہنے دے کبھی وجودی کیفیات غلبہ پائیں اور کبھی عدمی خصوصیات ابھر آئیں اس لیے ایک بدیہی دعویٰ ہوگا کہ اِس دورنگے جہاں کی جبلی خصوصیت تلوّن اور بے استقراری ہے کہ نہ وہ ایک حال پہ قرار پکڑ سکتا ہے اور نہ اس کی جزئیات کو کبھی بقاء، دوام یا ایک حال میسر آسکتی ہے چنانچہ علویات ہوں یا سفلیات، عناصر ہوں یا موالید پھر ان کے اجزاء ہوں یا جزئیات ان کے ہر کم و کیف کو عروج و نزول رفعت و پستی و تعمیر و تخریب۔ حرکت و سکون۔ بننے اور بگڑنے گرنے

اور ابھرنے اور بالفاظ مختصر ہونے اور نہ ہونے کی متضاد کیفیات نے ہر طرف سے گھیر رکھا ہے اور گویا ساری ہی کائنات اس تضادِ احوال کے سبب عالم اضداد بنی ہوئی ہے۔

کائنات کا وجود محدود اور عدم غیر محدود ہے:

لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی مخفی نہ رہے کہ کائنات کی اس دو حالی اور وجود و عدم کی دو کیفی میں سے یہ دونوں حالتیں یکساں اور مساوی نہیں ہیں بلکہ جب اس کا عدم اصلی اور وجود عارضی ہے تو اس کے یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ اس کے عدم پر تو بے نہایت زمانہ گذرا ہے جس کی کوئی حد نہیں اور وجود کی نمود ایک خاص وقت سے ہوئی ہے جس کی ایک حد ہے اور اس نہج پر یہ عارضی الوجود کائنات عارضی ہستی رکھنے کے سبب اس کا ابھی امکان رکھتی ہے کہ ماضی کی طرح مستقبل میں بھی ناپید اور بے نہایت زمانوں تک عدم کے پردوں میں جا چھپے۔

پس جس طرح وہ ازلی العدم تھی اسی طرح ابدی العدم بھی ہو سکتی ہے ورنہ اگر اس کا ازل سے ابد تک موجود ہی رہنا ضروری ہو گویا اسے بقاء دوام میسر ہو تو پھر اسے عارضی الوجود یا حادث کہنے کے کوئی معنی ہی نہیں ہو سکتے کیونکہ عارضی کے تو معنی ہی یہ ہیں کہ اس کے اول و آخر اور سابق و لاحق میں عدم کی ظلمت پیوست ہو۔ پس جب کہ اس کائنات کے ازل اور ابد دونوں میں عدم نکلتا ہے صرف درمیان میں ایک عارضی وجود کی نمود ملتی ہے تو بے تکلف باور کیا جا سکتا ہے کہ اس عالم کا وجود تو محدود اور قلیل ہے اور عدم غیر محدود اور کثیر ہے اشیاء کے ابتدائی عدم کے بارے میں حدیث نبوی میں ارشاد ہے۔

کان اللہ ولم یکن معہ شیئ	اللہ تھا اور کوئی چیز اس کے ساتھ نہ تھی
فخلق خلقہ۔ الخ	پھر اس نے اپنی مخلوق کو پیدا کیا۔

اور انتہائی عدم کے بارہ میں قرآن نے ارشاد فرمایا۔

کل شیئ ھالک الا وجھہ	ہر چیز فنا ہونے والی ہے بجز اس کی ذات کے

(اور)

کل من علیہا فان و یبقیٰ وجہ ربک ذو الجلال و الاکرام۔ — زمین کی ہر چیز فنا ہو جانے والی ہے اور باقی رہے گی صرف اس ذو الجلال والاکرام کی ذات۔

کائنات کے وجود میں انواع عدم کی آمیزش :

پھر یہ محدود وجود صرف زمانہ ہی کے لحاظ سے محدود نہیں بلکہ اپنے ظرف کے لحاظ سے بھی چند در چند حد بندیوں میں گھرا ہوا ہے اور اوپر سے کتنے ہی شوائب عدم سے بھی خالی نہیں یعنی خالص بھی نہیں بلکہ اس میں اس درجہ عدموں کی آمیزش ہے کہ اسے وجود کہنا بھی گویا مجاز محض ہے حقیقت نہیں جب کہ وہ اس وجود کے ہوتے ہوئے بھی متعدد جہات سے گویا معدوم ہی ہے کیونکہ جب ہر شئے کا یہ وجود محدود ہے تو اس کے معنی یہی ہو سکتے ہیں کہ وہ ان حدود کے اندر اندر تو ہے اور باہر نہیں ہے اگر حدود سے باہر بھی موجود ہو تو پھر اسے محدود متناہی کون کہہ سکتا ہے ؟ پس گویا ہر محدود الوجود چیز حدود سے باہر خود اپنا عدم چاہتی ہے ورنہ اسے محدود کہنا لغو ہو جائے گا۔

پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ ان محدود الوجود اشیاء کی حدود وجود میں کوئی بھی دوسری چیز گھس کر موجود نہیں کہلائی جا سکتی ورنہ اس تداخل وجود کے بعد ان دونوں کا تعدد اور تمیز باقی نہیں رہ سکتا اور وہ دو دو نہیں رہ سکتیں کہ ایک پہلی اور دوسری کو دوسری کہا جائے اس لیے یوں کہنا چاہیئے کہ یہاں کی ہر محدود الوجود چیز اپنی حدود وجود میں ہر دوسری چیز کا عدم چاہتی ہے مثلاً پانی ہونا اس کے آگ نہ ہونے کی دلیل ہے اور آگ ہونا اس کے پانی نہ ہونے کی۔ ورنہ اگر پانی پانی رہتے ہوئے بھی آگ رہے تو پھر انہیں آگ اور پانی کے دو ناموں سے یاد کیا جانا یا دو حقیقتیں شمار کرنا لغو اور خلاف حقیقت ہو جائے۔ پس یہ محدود الوجود اشیاء موجود ہو کر بھی پوری طرح موجود نہیں کیونکہ اندرونِ حدود تو غیر کا عدم چاہتی ہیں اور بیرونِ حدود اپنا عدم ظاہر ہے کہ ان تحدیدات ہی نے اس عالم کے اجزاء و جزئیات

کو ایسا قلیل و علیل بنایا ہے کہ ان کا وجود بھی ہم رنگِ عدم ہو گیا ورنہ نفسِ وجود جس میں کوئی تحدید اور تناہی نہیں ہے نہ قلت زدہ ہے نہ علت زدہ۔

پس اب خود غور کر لو کہ جو عالم اپنے وجود سے پہلے بھی معدوم ہوا اور وجود کے بعد بھی معدوم ہو سکتا ہو۔ پھر بحالت وجود اپنے سے باہر بھی معدوم ہو اور اپنے اندر بھی اپنے ہی دوسرے اجزاء کا عدم سنبھالے ہوئے ہو پھر یہ چھٹا وجود بھی خود اپنا نہ رکھتا ہو بلکہ دوسرے کا اور وہ بھی عارضی طور پر لیے ہوئے جس کے سلب ہو جانے کا ہر وقت امکان ہو گویا موجود ہونے کے باوجود بھی مختلف جہات سے معدوم ہی معدوم ہو تو غور کرو کہ ایسے عدم نما موجود میں وجود کا غلبہ ہو گا یا عدم کا ؟ آثارِ وجود اس پر غالب ہوں گے یا آثارِ عدم ؟ ظاہر ہے کہ جب اس عالم کے ذرہ ذرہ میں مختلف جہات سے عدم کے دھارے چل رہے ہیں تو ایسی اشیاء کی ذوات، صفات، افعال اور تمام احوال سے وجودی خاصتیں تو نہایت ہی قلیل و علیل ظاہر ہوں گی اور عدمی خواص و آثار کا ہر طرف سے غلبہ اور ہجوم ہو گا۔

آثارِ وجود و عدم :

اور یہ ظاہر ہے کہ ہر چیز کا وجود تو خیر ہے اور عدم شر، اس کا ہونا تو ہنر اور کمال ہے اور نہ ہونا عیب و نقص ہے۔ اسی لیے جس چیز پر وجود کا نام لگ جاتا ہے وہ ہنر ہو جاتی اور جس پر عدم کی نسبت آ جاتی ہے وہی عیب ہو جاتی ہے مثلاً انسان جو اس جہان کا چشم و چراغ ہے بلحاظ ذات اس کا وجود ہونا تو اس کے حق میں کمال سمجھا جاتا ہے اور مٹ جانا یا فنا ہو جانا نقصان۔ اسی لیے اس کے ہونے پر تو خوشیاں منائی جاتی ہیں اور نہ رہنے پر ماتم کیا جاتا ہے اسی طرح اس کے اوصاف و اخلاق کو لے لیجئے تو ہر وجودی خلق جس میں ہونا داخل ہے کمال ہے اور اس کی عدمی جانب جس کی حقیقت نہ ہونا ہے عیب اور نقص ہے مثلاً اس میں علم۔ عدل۔ سمع۔ بصر۔ کلام۔ قدرت اور اقتدار جن کے اصطلاحی اسماء جہل، ظلم، بہرہ پن اندھا پن، گونگا پن۔ عجز اور پستی ہیں عیب اور نقص ہے۔ یا اخلاق کے سلسلہ میں مثلاً سخاوت شجاعت، حلم، مروت، حیا۔ ضبط نفس۔ صبر اور تحمل۔ وغیرہ کا ہونا تو کمال ہے لیکن نہ ہونا

یعنی ان کے انعدام ضبط نفس۔ اور عدم صبر و تحمل۔ جن کے مثبت القاب بخل۔ جبن و بزدلی جفا کش۔ از خود رفتگی اور جزع و فزع ہے۔ عیب اور نقص ہے یا احوال و کیفیات کے سلسلہ میں مثلاً صحت و تندرستی سرور و نشاط۔ بشاشت و انبساط۔ دل جمعی یکجہتی سیر چشمی وغیرہ کا ہونا تو کمال ہے لیکن نہ ہونا ان کی عدمی جانبین۔ جن کے القاب مرض۔ غم و الم۔ انقباض۔ گھٹن ضیق۔ پراگندگی۔ تذبذب۔ تلوّن۔ ڈانواڈول رہنا اور احتیاج و غلامی وغیرہ ہے۔ عیب و نقص ہے۔ اسی طرح انسانی افعال کے سلسلہ میں صدقِ مقال۔ ایثار و احسان۔ تقویٰ و طہارت اور عبادت وغیرہ کا ہونا تو کمال ہے لیکن نہ ہونا یعنی ان کی عدمی جانب جس کا نام کذب۔ خود غرضی۔ بے فیضی۔ فجور۔ کدورت و غلاظت اور بغاوت و سرکشی ہے عیب اور نقص ہے۔ بغرض انسان کی ذات و صفات احوال و کیفیات۔ اقوال و افعال وغیرہ میں وجودی جانب کمال ہے اور عدمی جانب نقص و عیب۔ جس کا حاصل ہے کہ جس چیز پر بھی وجود کی نسبت لگ جاتی ہے وہ کمال بن جاتی ہے۔

مخزنِ وجود خدا کی ذات اور منبع عدم مخلوق ہے :

ہاں مگر جب کہ یہ واضح ہو گیا ہے کہ اس حادث اور نو پید عالم میں وجود خود اپنا ذاتی نہیں اور اسی لیے وہ حادث ہے ورنہ وجود ذاتی ہوتے ہوئے یہ عالم کبھی بھی معدوم نہ رہتا اور نہ معدوم ہوتا کہ ذات سے ذاتیات کبھی جدا نہیں ہو سکتیں اور یوں بھی ہر چیز کو وجود فطرۃً مطلوب و مرغوب ہے جسے وہ از خود کبھی نہیں چھوڑ سکتی۔ اور عدم فطرۃً مبغوض ہے جسے وہ از خود کبھی اختیار نہیں کر سکتی تو اس کے معنی صاف یہی ہو سکتے ہیں کہ اس میں وجود کہیں اور سے آیا ہے ورنہ اسے حادث کون کہتا۔ لیکن جہاں سے بھی آیا ہو وہاں یہ وجود عارضی نہ ہونا چاہیے بلکہ ذاتی اور اصلی ہونا چاہیئے۔ ورنہ اگر وہاں بھی وجود عارضی اور عطاءِ غیر ہی ہو تو مخزن وجود اور معطیٔ وجود بھی معدوم الاصل ہونے میں اس عارضی الوجود کائنات کا ہمرنگ ہو جائے گا اور خود اسے بھی موجود ماننے کے لیے کسی اور موجود اصلی کی تلاش کرنی پڑے گی۔ جس سے تسلسل محال کا بے نہایت سلسلہ قائم ہو جائیگا

جو ناممکن ہے اس لیے لامحالہ سلسلۂ وجود کسی ایسے ہی معطئ وجود پر ختم کر دینا پڑے گا جو اپنا ذاتی اور خانہ زاد وجود رکھتا ہو اور اپنی ہستی یا موجودگی میں کسی غیر کا دستِ نگر نہ ہو بلکہ ایسا موجودِ اصلی ہو کہ اس کی ذاتی شان ہی وجود اور از خود موجودگی ہو۔ اور پھر اس کا وجود بھی ایسا اصلی اور کامل ہو کہ کسی آن اس پہ عدم یا عدمی آثار کا شبہ تک نہ کیا جا سکے نہ اس کے اندر عدم کا شائبہ ہو نہ باہر نہ اس کے اول عدم ہو نہ آخر نہ ظاہر میں عدم ہو نہ باطن میں وہ اپنے اندر بھی خود سے ہی موجود ہو اور باہر بھی۔ بالفاظِ دیگر اس کا وجود لامحدود وہی اول ہو اور وہی آخر وہی ظاہر ہو وہی باطن۔ کیونکہ اندر سے ہونا اور اپنے سے باہر نہ ہونا یا اول میں ہونا اور آخر میں نہ ہونا یا آخر میں ہونا اور اول میں نہ ہونا۔

غرض ازل میں ہونا اور ابد میں نہ ہونا یا بالعکس وہی حدبندی ہے کہ ایک جہت میں وجود ہو اور ایک میں نہ ہو۔ گو یا عدم ہو جس سے شئے ناقص الوجود اور عارضی الوجود کہلاتی ہے اور یہ بلاشبہ لامتناہی اور لاتحدیدی کے منافی اور خلاف ہے جس سے موجودِ مطلق کو بری ہونا چاہیئے ورنہ وہ علی الاطلاق موجود یا موجودِ مطلق نہ رہے گا۔

غرض کوئی جہت بھی واجب الوجود میں عدم کی نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ ایسا ہی موجودِ مطلق یا موجودِ اصلی جو خود توسماتِ عدم سے منزّہ ہو اور دوسرے معدومات اس سے وجود کی دولت کما کر عالم نام پائیں۔ خدا اور مالک الملک ہے۔ پس جہاں بھی وجود کا کوئی ضعیف اثر پہنچے گا وہ اسی کی ذات بابرکات کا پرتو ہو گا اور اسی سے آئے گا کہ وجود کا نور موجودِ اصلی کے سوا اور کہیں بھی نہیں پایا جا سکتا۔ اسی لیے قرآن حکیم نے ذات بابرکات حق سبحانہٗ وتعالیٰ کی حقیقی شان وجود و ثبوت ہی بیان کی ہے اور دوسرے کو وجود دینا اسی کا خاصہ تبلایا ہے۔ ارشادِ قرآنی ہے۔

ذٰلک بان اللّٰہ ھو الحق وانہ یحی الموتی وانہ علی کل شیئی قدیر ط

یہ اس سبب سے ہوا کہ اللہ تعالیٰ ہی ہستی میں کامل ہے اور وہی بے جانوں میں جان ڈالتا ہے اور وہی ہر چیز پر قادر ہے۔

دوسری جگہ فرمایا کہ اللہ ہی حق ہے، حقیقت ہے اور اصل ہے کہ وہی موجود حقیقی ہے اور وجود کی اصل ہے اس کے سوا سب باطل بے حقیقت اور بے اصل ہے جس کی کوئی ذاتی جڑ بنیاد نہیں۔ ارشاد ربانی ہے۔

ذلك بان الله هو الحق وان مايدعون من دونه الباطل۔

یہ اس سبب سے ہے کہ اللہ ہی ہستی میں کامل ہے اور جن چیزوں کی اللہ کے سوا یہ لوگ عبادت کر رہے ہیں بالکل ہی لچر ہیں۔

لبید (شاعر عرب) کے اس شعر کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سراہا اور فرمایا کہ:

واحسن ماقال لبید (لبید نے کیا خوب کہا ہے۔

الا کل شیئ ماخلا اللہ باطل
وکل نعیم لا محالۃ زائل

ترجمہ: "خبردار ہو کہ ہر چیز اللہ کے سوا باطل اور بے اصل ہے اور ہر نعمت یعنی وجودی برکت مخلوق سے لامحالہ زائل ہونیوالی ہے"

اب ظاہر ہے کہ جب مخلوق کی ذات اور اصلیت عدم ٹھہری جس میں ذاتی وجود کا نشان نہیں اور خالق کی ذات وجود خالص نکلی جس میں عدم کا نشان نہیں تو نتیجہ صاف ہے کہ خدا کی ذات تو ایسی کمال خالص ہے۔ جس میں عیب اور شر کا نشان نہیں اور مخلوق کی ذات ایسی منبع نقص و عیب ہے جس میں خیر و کمال کا نشان نہیں کہ خدا ئے برتر وجود بحت ہے اور مخلوق عدم محض اور معدوم الاصل ہے اور اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہے کہ مخلوق میں جتنی بھی خیر ہے وہ خالق سے آئی ہے اور جتنی شر ہے وہ اس کی اپنی ہے۔

اس کی حسی مثال یہ ہے کہ جیسے کسی گول یا چوکور یعنی متشکل دھوپ کے نورانی چہرہ کو ارد گرد کا سایہ ہر طرف سے گھیرے ہوئے ہو جو فی الحقیقت عدم النور ہے۔ جیسا کہ دھوپ نور ہے بالفاظ دیگر یہ دھوپ کا گول نورانی کمال ہر طرف سے عدم النور

کے عیب و نقص سے گھرا ہوا ہو تو ظاہر ہے کہ اس شکل کی یہ چوگرد تاریکی اور اس کا یہ ظلماتی عیب آفتاب کا فیض تو ہو نہیں سکتا کہ وہاں تو صرف نور و ضیا ہی کا خزانہ ہے اس لیے وہ نور ہی کا معطی ہے جس میں ظلمت اور عدم النور کا نشان نہیں پھر اس کے سوا کیا کہا جائے کہ اس شکل کی یہ ظلمت یعنی گرداگرد کی عدم نورانیت خود اس کی اپنی ہی ہے جو اس کی ذات میں قدیم سے سرایت کیے ہوئے تھی مگر وہ نمایاں جب ہی ہوئی جب اس پر آفتاب کا نورانی سایہ پڑا۔ اگر آفتاب اپنا نور نہ ڈالتا تو اس شکل کا عدم النور بھی نمایاں نہ ہوتا۔

ٹھیک اسی طرح اس ساری کائنات میں ازل سے عدم ہی عدم کی ظلمت راسخ تھی جس میں وجود کا نشان نہ تھا صرف قبول وجود کی صلاحیت تھی ادھر معطیٔ وجود یعنی موجود اصلی اور حضرت واجب الوجود جل مجدہٗ کی ذات بابرکات ازل سے وجود کی مالک تھی جس میں عدم کا نشان نہ تھا جونہی اس نے ان عدمی الاصل ممکنات پر اپنا نور وجود فائض فرمایا وہ نہی ان کی موجودیت کی ہیئۃ کذائی بالکل اسی متشکل دھوپ کی سی ہو گئی جو نور اور عدم النور سے مخلوط تھی یہ موجودات بھی وجود و عدم سے مرکب اور مخلوط ہو گئے جن میں وجود حق سے چاندنا ہوا اور وجودی کمالات آئے مگر سرچہار طرف سے یعنی ابتداء و انتہاء سے یمین اور شمال سے اندر اور باہر سے وہ اصلی ظلمت بھی محیط رہی ظاہر ہے کہ یہ عدم کی ظلمت خالق اور معطیٔ وجود سے تو آئی نہیں کہ وہاں عدم کا نشان ہی نہ تھا وہاں بھی عدم کے نشانات ہوتے تو وہ موجود اصلی اور معطیٔ وجود ہی نہ مانا جاتا اس لیے یہ مخلوق کی عدمی ظلمت خالق سے نہیں آسکتی تو پھر اس کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ یہ عدم اور عدمی نقائص خود اس مخلوق ہی کے ذاتی عدم سے ابھرے ہوئے مانے جائیں جس کی اصلیت ہی عدم تھی، یہیں سے خالق کی تنزیہہ و تقدیس کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ سُبحَانَ اللہ کہہ کر ہر نقص و عیب سے اس کی پاکی بیان کی جائے کہ وہاں نقص و عیب کی کوئی اصل ہی نہیں اور وبِحَمدِہٖ کہہ کر اس میں ہر قابل حمد کمال ثابت کیا جائے کہ ہر کمال کی اصل وہی ہے اور پھر یہیں سے بشر کی ہیچ مرزی

اور تواضع کا مسئلہ نکلتا ہے کہ جب وہ اپنی ذات سے عدیم الکمال ہے تو فلا تزکوا انفسکم کے تحت ہر فرد بشر کو اپنی ذات سے ہر کمال کی نفی کر کے اپنے ہر کمال کو عارضی ممکن الزوال اور محض عطاءِ خداوندی سمجھ لینا چاہیئے اور جب کہ اس کا خالق واجب الوجود اور موجود اصلی ہے تو ولہ الکبریاء فی السمٰوٰت والارض کا اقرار کر کے ہر بڑائی کرنے اور ہر بڑا بول بولنے کا حق اسی کے لیے تسلیم کرنا چاہیئے۔

مخلوق کے لیے استکمال اور خالق کے لیے استغناء لازم ہے ،

اور جب یہ کھل گیا کہ موجود اصلی کا وجود خالص ہے اور معدوم اصلی کا عدم خالص ہے، نیز یہ کہ وجودی کمالات سب موجود اصلی کے ہیں اور عدمی نقائص سب اس معدوم الاصل کے ہیں تو یہیں سے یہ راز بھی کھل جاتا ہے کہ اس موجود اصلی کے وجودی اثرات تو معدومات تک آسکیں گے مگر ان معدومات کا کوئی عدمی اثر ان کی منزہ ذات تک کبھی نہ جاسکے گا کیونکہ اثر دینا اور لینا یعنی تاثیر و تصرف جو ایک فعل ہے موجود ہی کا کام ہو سکتا ہے نہ کہ معدوم کا۔ نیز آنے جانے یا منتقل ہونے نہ ہونے کی صلاحیت وجود ہی میں ہو سکتی ہے کہ وہ ایک حقیقت ثابت ہے نہ کہ عدم میں کہ وہ کوئی چیز ہی نہیں اور جو لاشے محض ہو وہ آئے اور جائے کیسے ؟ کہ یہ تمام حرکات و سکنات تو وجود ہی کی فروعات ہیں نہ کہ عدم کی۔ اس لیے آمد و شد اور در آمد و بر آمد وجود کے آثار ہوں گے نہ کہ عدم کے۔ بنابریں وجود کے اثرات تو منتقل ہو کر معدومات تک پہنچ سکیں گے لیکن معدومات کے عدمی آثار وجود تک نہ جاسکیں گے کہ جب عدم شئے ہی نہیں تو تاثیر و اثر کہاں ؟ اس سے واضح ہوا کہ اس موجود اصلی کی بارگاہ رفیع میں جیسے ذاتی عدم کا نشان نہیں ویسے ہی عارضی اور اضافی عدم اور اس کے آثارِ شر کی بھی وہاں تک رسائی نہیں اسی لیے اس کی مقدس ذات کی شان لسانِ نبوت پر یہ ہے کہ۔

الخیر کلہ منک و	خیر اور بھلائی سب تجھی سے ہے اور
الیک والشر	تیری طرف ہی جانب ہی لوٹنے والی ہے

لیس الیک۔ اور شر تیری طرف جانے والی نہیں کہ (تجھے آتی ہی نہیں)

غرض مخلوق کی کوئی عدمی شر اس تک نہ جاسکے گی ہاں اس کی وجودی خیر ہر آن مخلوق تک پہنچ سکے گی۔ گو مخلوق میں وہ عارضی ہی ہو کہ وجود ہی مخلوق کا عارضی ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ معدوم الاصل تو موجود ہو سکتا ہے لیکن موجود الاصل کبھی معدوم نہیں ہو سکتا۔ اس سے ایک قدرتی نتیجہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ معدوم تو موجود کا محتاج ہوگا لیکن موجود کو معدوم کی کسی درجہ میں بھی احتیاج نہ ہوگی۔ پس معدوم کو تو اپنی ہستی بنانے کے لیے موجود کی طرف رجوع کرنا پڑے گا لیکن برعکس ہونا ناممکن ہوگا اور اسی لیے منبع وجود کی طرف سے اگر معدومات میں تصرف کیا جائے کبھی انہیں وجود دیا جائے اور کبھی چھین لیا جائے تو یہ ضرور ممکن ہوگا لیکن معدومات کو بجز تاثر اور قبول اثر کے کسی ادنیٰ تاثیر کی مجال نہ ہوگی۔

تغیر مخلوق ہی کی شان ہو سکتی ہے نہ کہ خالق کی:

اس سے اندازہ یہ لگا لینا بھی دشوار نہ ہوگا کہ تغیر تبدل صرف مخلوق ہی کی شان ہو سکتی ہے۔ خالق کی ذات وصفات کو اس سے کوئی واسطہ نہیں کیونکہ وجود کی درآمد برآمد یا عطاء وسلب وجو تغیر کا حاصل ہے) اسی میں ہو سکتا ہے جس میں وجود خود اپنا نہ ہو دوسرے سے آیا ہو کہ جیسے اس کا وجود باہر سے آیا ہے ویسے ہی باہر جا بھی سکتا ہے لیکن جہاں وجود کی ساری باگیں خود اپنے ہی قبضۂ قدرت میں ہوں یعنی وجود اپنا ہی ذاتی ہو عطاءِ غیر نہ ہو تو وہاں وجود کی درآمد برآمد اور آمد ورفت کی کوئی صورت ہی پیدا نہیں ہو سکتی کہ تغیر کی نمود ونمائش بھی قائم ہو سکے۔ اس لیے خالق کی شان کماکانَ رہے گی اور مخلوق کی کل من علیہا فان۔

مخلوقاتی تغیر کی حقیقت

لیکن ساتھ ہی اسے بھی فراموش نہ کرنا چاہیئے کہ مخلوق میں وجود کی در آمد برآمد کے سبب بظاہر تغیر کی دو صورتیں نظر آتی ہیں ایک کسی مخلوق کا عدم سے وجود میں آنا اور ایک وجود سے پھر عدم میں چلا جانا یعنی آمد وجود اور رفت وجود۔ لیکن اگر گہری نظر سے کام لیا جائے تو واضح ہو جائے گا کہ تغیر درحقیقت صرف اخیر ہی کی ایک صورت یعنی وجود سے عدم کی طرف لوٹ جانے کا نام ہے نہ کہ عدم سے وجود میں آنے کا۔ گویا رفت وجود یا سلب وجود تو تغیر ہے مگر آمد وجود اور عطاء وجود تغیر نہیں۔ کیونکہ بحالت عدم کوئی شے شے ہی نہیں ہوتی کہ اس میں تغیر و تبدل ہو۔ تغیر تو جب ہی ممکن ہے کہ پہلے وہ چیز چیز ہو جائے جس میں تغیر کیا جا رہا ہے اگر ابھی تک وہ چیز چیز ہی نہیں ہوئی تو تغیر کس میں کیا جائے گا اور ظاہر ہے کہ وہ شئے شئے وجود سے ہو گی اس لیے تغیر کے واسطے متغیر کا موجود ہونا شرطِ اولیں ٹھہرتا ہے جس سے واضح ہو گیا کہ کوئی شے بحالت عدم یعنی قبل از عطاء وجود تغیر کا محل ہی نہیں بن سکتی اور یہ ظاہر ہے کہ بعد از عطاء وجود کسی موجود میں تغیر کرنے کے یہ معنی تو ہو ہی نہیں سکتے کہ اس موجود کو وجود دیا جائے کہ موجود تو وہ ہو ہی چکا ہے ورنہ تحصیلِ حاصل کا الزام سر پڑے گا اس لیے موجود میں تغیر کی صورت یہی رہ جاتی ہے کہ اس سے وجود چھین لیا جائے۔

پس اب مختصر لفظوں میں تغیر کی حقیقت بجز سلب وجود یا انتقال وجود کے اور کچھ نہیں نکلتی اور وہی آخری احتمال متعین ہو جاتا ہے کہ تغیر درحقیقت وجود سے عدم کی طرف لوٹ جانے کا نام ہے اور بس۔ اب خواہ کسی شے کی ذات وجود سے عدم کو لوٹ جائے یا صرف اس کے احوال وصفات معدوم اور مسلوب ہو جائیں جس کی صورت یہ ہے کہ جب کسی چیز کو وجود دیا جاتا ہے تو حسب استعداد تمام کمالات وجود خواہ وہ کمالات ذات وصفات ہوں یا کمال افعال واحوال وغیرہ بقدر وجود اس شے میں سرایت کر جاتے ہیں لیکن موجود گی کے بعد جب تغیر یعنی سلب وجود

کی نوبت آتی ہے یا تو وجود ذات چھین جاتا ہے کہ وہ شئے ہی باقی نہ رہے یا وجود صفات سلب ہوتا ہے کہ وہ کوری ہو جائے، یا وجود افعال چھن جاتا ہے کہ وہ معطل اور ناکارہ رہ جائے یا وجود احوال چھن جاتا ہے کہ وہ بدحال اور پژمردہ ہو جائے اور اس طرح کمالات وجود کلیتہً یا جزئیتہً اس میں سے نکل جائیں۔ بدیں لحاظ عالم کے متغیر ہونے کے معنی یہ نکلے کہ اس کی موجودات کی ذات وصفات سے وجود چھنتا رہے اور باقیات سے بقاء سلب ہوتی رہے اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ وجود ہی نام کمال کا ہے اور عدم نام نقصان وعیب کا ہے اس لیے تغیرات عالم کی حقیقت یہ نکل آئی کہ کمالات آ آکر اس میں سے جاتے رہیں اور وہ ہمیشہ آئی ہوئی خوبیوں یعنی وجودی آثار کو کھوتا رہے اور ان کے بجائے عدمی نقائص کی طرف چلتا رہے۔ بقاء کو ہر آن خیر آباد کہتا رہے اور فنا کی طرف دوڑتا رہے کمال کو قائم نہ رکھ سکے اور زوال کی جانب گرتا رہے۔ غرض کمالات وجود کو گھونٹ گھونٹ کر اور مسل مسل کر اپنے اندر سے عدمی نقائص وشرور کو ابھارتے رہنا ہی اس عالم کی تمام حقیقت ثابت ہوتی ہے جو اس کی کھلی علامت ہے کہ یہ عالم محض گذرگاہ وجود ہے مالکِ وجود نہیں ورنہ وجود محض ہوتے ہوئے وجود چھنتے رہنے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے تھے۔

کائنات کے تکوینی تغیرات (یعنی) غیر اختیاری مصائب:

اب سوچو کہ اگر اس عالم کے حوادث وتغیرات یہی ہیں کہ ہر وجودی چیز سے وجود چھنتا رہے اور وجودی آثار پہ عدمی آفات آتی رہیں مثلاً صحت پہ عدمِ صحت یعنی مرض کا دور ہوتا رہے۔ راحت پہ عدمِ راحت یعنی کلفت واذیت کا ہجوم رہے۔ طمانیتِ قلب پہ عدمِ طمانیت یعنی تشویشات کا تواتر رہے۔ سلامتی پہ شکستگی اور پامالی کی آفت آتی رہے۔ علم پہ جہل کی، عدل پہ ظلم کی، وجدانِ رزق پہ فقدانِ رزق کی، جمع مال پہ تفریق کی، جاہ وعزت پہ ذلت ومسکنت کی۔ خوشحالی پہ بدحالی کی، اور زندگی پہ موت کی یورش ہوتی رہے یعنی اصول پہ اضداد کا تسلط ہوتا رہے۔

نیز عالم انفس کی طرح عالم آفاق میں مثلاً پیداوار پہ خشک سالی اور قحط کی آفات پڑتے رہنا صاف ستھری ہوا پر سمیت دوڑتے رہنا جس سے فضا فاسد ہو کر وبائیں اور بلائیں پھیلتی رہیں۔ امن وسکون پر اضطرابات و زلازل کا ہجوم ہوتے رہنا وغیرہ اور اسی کا نام تغیر ہوا اور یہی تغیر اس عالم کی تمام حقیقت بھی ہو تو پھر کون کہہ سکتا ہے کہ عالم کے رہتے ہوئے یہ تغیرات اس میں نہ ہونے چاہئیں۔ کہ یہی تغیرات تو اس عالم کی ذات و ذاتیات ہیں کیسے ممکن ہے کہ عالم کی ذات ہو اور اس کی ذاتیات نہ ہوں؟ یہ عالم ہو اور اس کی ذات نہ ہو؟ کہ یہ صریح اجتماعِ ضدین ہے کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ عالم ہو بھی اور ایسی حالت میں وہ نہ بھی ہو جو محال بلکہ تمام محالات کی جڑ بنیاد ہے اس لیے ناگزیر ہے کہ جب بھی یہ عالم ہو تو اس میں یہ تغیرات بھی ضرور ہوں اور وجودی کمالات پر آفات اور زوالات برابر بڑھتے رہیں کہ یہی اس کی جبلی خاصیت ہے۔ وجودك ذنب لا یقاس به ذنب۔

مصیبت کے انسانی جبلت ہونے کی چند مثالیں:

یہی وجہ ہے کہ اس کائنات کی ہر شے میں خیر و خوبی کو تو محنت اور کسب سے لایا جاتا ہے جو وجودی چیز ہے لیکن شر اور خرابی کو جو عدمی چیز ہے کسی جد و جہد اور کسب واکتساب سے لانے اور حاصل کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی کہ وہ پہلے ہی سے خمیر میں پڑی ہوتی ہے بلکہ شر کے ابھر آنے کے لیے صرف حصولِ خیر کی سعی چھوڑ دی جانی کافی ہو جاتی ہے جس سے وہ اصلی شر خود بخود اندر سے ابھر آتی ہے جو اس خیر کے دباؤ سے جبری طور پہ دبی ہوئی تھی۔ مثلاً ایک باغ کی خوبی یہ ہے کہ وہ سرسبز و شاداب ہو اور ترو تازہ ہو لیکن اس خوبی کو بمحنت حاصل کرنا پڑتا ہے اور اسے کمانے اور باقی رکھنے کے لیے سعی و جانفشانی کی ضرورت پڑتی ہے۔ درختوں کی پرورش کے لیے مالی رکھے جاتے ہیں، نہریں لائی جاتی ہیں، سردی اور گرمی میں پالے اور لو سے درختوں کی حفاظت کی جاتی ہے، مال الگ خرچ کیا جاتا ہے اور جان کی محنت الگ لیکن باغ کی خرابی یعنی

خشکی اور سوکھ یا ویرانی اور خزانی کے لیے کسی جدوجہد کی حاجت نہیں ہوتی صرف اس پرورش و نگرانی کو موقوف کر دیا جانا کافی ہو جاتا ہے۔ باغ خود ہی ویرانی کی نذر ہو جاتا ہے جس سے واضح ہے کہ ویرانی اور خرابی جو عدمی کیفیت ہے اس کی ذات میں پہلے سے چھپی ہوئی تھی جو کسب خیر سے دبی ہوئی تھی یہ سعی ترک ہوئی دونہی وہ باغ کی ویرانی اندر سے ابھر آئی۔ پس باغ پہ کوئی مصیبت آئی نہیں بلکہ اس کی نعمت جاتی رہی جس سے مخفی مصیبت کھل گئی۔

یا مثلاً ایک مکان کی خوبی اور وجودی نعمت اس کا مستحکم و مشین ہونا، خوش منظر ہونا اور ستھرا اور نفیس رہنا ہے لیکن ان خوبیوں کو لانے اور باقی رکھنے کے لیے سو محنتیں اور مشقتیں اٹھانی پڑتی ہیں کہ معمار تو اس کی دیکھ بھال اور مرمت کرتے رہیں فراش اسے جھاڑتے جھٹکتے رہیں اور خدام اس کے سامانوں کی صفائی میں لگے رہیں لیکن اسے ویرانہ اور اجاڑ بنانے کے لیے کسی سعی اور کسب کی ضرورت نہیں صرف یہ سعی استحکام و صفائی موقوف کر دی جاتی کافی ہو گی۔ پھر مرور ایام سے اس کا پلاستر گرے گا۔ پھر انٹیں گریں گی۔ پھر مکان کی دیواریں چھت پہ آپڑیں گی۔ یہاں تک کہ مکان کھنڈر بن جائے گا جس سے صاف واضح ہے کہ یہ مکان کی عدمی مصیبت اس میں کہیں باہر سے نہیں آئی۔ بلکہ پہلے سے اسی میں رچی ہوئی تھی جو اس کے عدمِ اصلی کی خاصیت تھی صرف وجودی نعمتوں کے دباؤں سے دب گئی تھی جونہی وجودی نعمتوں کی تحصیل موقوف کی گئی۔ دونہی وہ اصلیت ابھر آئی۔

یا مثلاً کھانے کی یہ خوبی ہے کہ وہ خوش ذائقہ ہو خوشبودار ہو۔ خوش رنگ ہو۔ لیکن ان تمام خوبیوں کو جو کھانے کے حق میں نعمت ہیں لانے اور قائم رکھنے کے لیے سو جتن کرنے پڑتے ہیں جگہ بھی گرم نہ ہو مکان بھی ہوادار ہو وہاں دھوپ بھی نہ آئے وغیرہ۔ لیکن کھانے کو سڑانے بھسانے بدرنگ و بدذائقہ اور بدبودار کر دینے کے لیے جو اس کے حق میں عدمی آفت ہے کسی محنت اٹھانے کی ضرورت نہیں صرف وہ خوبی آور جدوجہد ترک کر دینا کافی ہے کہ اس ترک سے ہی یہ تمام خرابیاں اندر

سے ابھر آئیں گی۔ جس سے واضح ہے کہ یہ خرابی تو کھانے کے جوہر میں مخفی تھی جو ہماری خوبی اور جد و جہد سے دبی ہوئی تھی لیکن وہ خوبی بصد مشقت باہر سے لائی گئی تھی پس یہ کھانے میں خرابی آئی نہیں بلکہ صرف اس کی خوبی چلی گئی۔ جس سے اصلی خرابی نمایاں ہو گئی۔

انسانی مصیبت آتی نہیں اندر سے ابھرتی ہے:

ٹھیک اسی طرح سمجھ لو کہ اسی متغیر کائنات کا جزو اہم یہ انسان بھی ہے تو پھر کیسے ممکن تھا کہ وہ اس فطری ضابطہ سے الگ رہ سکتا اور اس کی ذات اس جبلی نقص و خرابی سے مبرا رہ جاتی چنانچہ اس کی جبلت بھی ان عدمی آثار اور سلبی مصائب سے بھرپور ہیں کہ عدم ہی انسان میں بھی اصل ہے نہ کہ وجود یعنی وہ اپنی اصلیت سے لاشیٔ محض ہے شئی نہیں چنانچہ اس کا معدوم سے موجود ہونا اس کی واضح دلیل ہے قرآن نے فرمایا ھل اتی علی الانسان حین من الدھر لم یکن شیئا مذکورا۔

اور جب اس کی ذات ہی اصل سے عدمی اور لاشیٔ ہے تو اس کی صفات و افعال اور احوال کا عدمی اور لاشئے ہونا بطریق اولیٰ واضح ہے اس لیے لازم تھا کہ جبلی طور پہ اس میں بھی نقائص و آفات اور شر و عیوب اصل ہوں اور محاسن و کمالات عارضی ہوں خود اس کی ذات میں ہوں، جد و جہد کے ذریعہ حضرت واجب الوجود سے حاصل کیے جائیں جبکہ وجود اور عدم سے عطا ہو جائے پس وجودی آثار جیسے صحت، تندرستی، مسرت، فرحت، خوشی، راحت، سکون، طمانیت اور غناء وغیرہ تو اس میں اصلی نہ ہوں گی۔ بلکہ فکر، پریشانی، گھٹن، پراگندگی، تشویش، غم، مصیبت، بیماری، محتاجگی اور پامالی وغیرہ اصل ہوں گی جو ہمہ وقت اس میں رچی ہوئی ہوں گی، قرآن حکیم نے اسی حقیقت کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

لقد خلقنا الانسان فی کبد۔	ہم نے انسان کو بڑی مشقت میں پیدا کیا ہے۔

حدیث نبویؐ میں ارشاد ہے

خلق الانسان وفی جنبہ تسع وتسعون منیۃ اذا اخطأتہ المنایا لم یخطأہ الھرم۔
(مشکوٰۃ شریف)

انسان پیدا کیا گیا ہے اور اس میں ننانوے آفتیں (یعنی بکثرت آفات) بھری پڑی ہیں اگر ان میں سے ایک بھی پیش نہ آئے تو بڑھاپا تو کہیں گیا ہی نہیں (جو سو عیبوں کا ایک عیب اور ہزار آفتوں کی ایک آفت ہے)

اسی غلبۂ آفات کی طرف اس حدیث نبویؐ میں بھی اشارہ فرمایا گیا ہے کہ:
"آدم علیہ السلام کے خاکی پیکر کا خمیر تیار کرنے کے لیے اس کی مٹی پر چالیس دن مینہ برسایا گیا مگر انتالیس دن غم کا (جو مصائب وآفات کا مورد ہے) اور ایک دن خوشی کا (جو نعمتوں کا مورد ہے)

کسی عربی شاعر نے خوب کہا ہے کہ ؎

عش موسرا ان شئت او معسرا
لابد فی الدنیا من الھم

"فراخ دست ہو کر گذارو یا تنگ دست ہو کر، دنیا میں غم کا ہونا ناگزیر ہے۔"

بہر حال اس سے صاف واضح ہے کہ کوئی بھی عدمی آفت ایسی نہیں جو انسان میں جبلّی طور پر بسی ہوئی نہ ہو البتہ وہ بخشی ہوئی وجودی نعمت سے دبی رہتی ہے اور جب وہ نعمت اپنا وقت پورا کر کے چلی جاتی ہے تو یہ اصلی مصیبت خود بخود ابھر آتی ہے خواہ وہ غم والم یا حزن وضیق، خوف وخطر ہو یا ملال وکلال، پریشانی ہو یا کوفت، بیماری ہو یا وبا، وبلا وذلت ومحتاجگی ہو یا اپاہج پن اور عیب داری جس سے نمایاں ہے کہ انسان میں عارضی چیز مصیبت نہیں جو آئے اور چلی جائے بلکہ عارضی چیز اگر ہے تو وہ نعمت ہے جو وجود کے راستے سے باہر آتی ہے اور وجود جب کہ یہاں ذاتی اور اصلی نہیں عارضی ہے جو آتا اور چلا جاتا ہے تو نعمت بھی خود اس کی اپنی نہ ہوئی محض عارضی اور عطاء غیر ہوئی جو دینے سے آتی ہے

اور پیے سے چلی جاتی ہے ۔ ہاں مصیبت اس کی اپنی ہے جو ہمہ وقت رہتی ہے اور اسی میں سے ابھرتی ہے یہی وجہ ہے کہ قرآنِ حکیم نے ہر نعمت کو جو درحقیقت وجودی اثر ہے خدا کی طرف منسوب کیا ہے جو سر چشمہ وجود ہے اور مصیبت کو جو سلب وجود کا عدمی اثر ہے مخلوق کی طرف منسوب کیا ہے جس کی اصل ہی عدم ہے ۔ نعمت کے بارے میں فرمایا :

وما بکم من نعمۃٍ	اور تمہارے پاس جو کچھ بھی نعمت ہے
فمن اللہ ۔	وہ سب اللہ ہی کی طرف سے ہے

کیونکہ نعمت وجودی اثر ہے اور وجود اللہ سے ہے تو نعمت بھی اسی سے ہے اور مصیبت کے بارے میں فرمایا ۔

وما اصابکم من مصیبۃٍ	اور جو بھی مصیبت تمہیں پہنچی ہے وہ
فبما کسبت ایدیکم ۔	تمہارے ہی اعمال کا نتیجہ ہے ۔

کیونکہ مصیبت عدمی اثر ہے اور عدم مخلوق سے ہے تو مصیبت بھی اسی سے ہے گو بفعل الٰہی ہے ۔ دوسری جگہ تقابل کے ساتھ بھلائی کو اللہ کی طرف جو بالذات وجودِ محض ہے اور برائی کو نفسِ مخلوق کی طرف جو بالذات عدمِ محض ہے، منسوب کیا ہے فرمایا :

ما اصابك من حسنۃٍ فمن	اے انسان تجھ کو جو کوئی خوشحالی پیش آتی
اللہ وما اصابك من سیئۃ	ہے وہ محض اللہ تعالیٰ کی جانب ہے
فمن نفسك ۔	اور جو کوئی بدحالی پیش آئے وہ تیرے ہی
	اعمالِ بد کے سبب سے ہے

قرآن کی اس نسبت خیر و شر کی تقسیم سے اس موقعہ پہ چونکہ یہ شبہ گذر سکتا تھا کہ جب بھلائی اللہ سے ہے اور برائی اس مخلوق کے نفس سے ہے تو شاید خیر اللہ ہو اور خالقِ شر بندہ جو مجوس کا عقیدہ اور مجوس امت قدریہ کا نظریہ ہے تو قرآن نے اس شبہ کو نقل کرتے ہوئے اس کا جواب ارشاد فرمایا اور کہا ۔

وان تصبهم حسنة يقولوا هذهٖ من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا ط

اور اگر ان (منافقین) کو کوئی اچھی حالت پیش آتی ہے جیسے (فتح و ظفر) تو کہتے ہیں کہ من جانب اللہ (اتفاقاً) ہو گئی اور اگر ان کو کوئی بری حالت پیش آتی ہے تو کہتے ہیں کہ یہ آپ کے سبب سے ہے آپ فرما دیجئے کہ نعمت و نقمت سب اللہ ہی کی طرف سے ہے تو ان لوگوں کو کیا ہوا ہے کہ حاشا سمجھنے کے پاس کو بھی نہیں نکلتے۔

جس سے کھل گیا کہ بھلائی برائی سب اللہ ہی کی طرف سے ہے فرق اگر ہے تو صرف یہ کہ خوبی و کمال اللہ سے صادر ہے اور خرابی و نقص اس کے پیدا کیے سے نمایاں ہے گو کسب دونوں کا بندہ ہی کرتا ہے مگر اس فرق کے باوجود دونوں کے من جانب اللہ ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اسی لیے بھلائی برائی کے مخزنوں کا ذکر کرتے ہوئے قرآن نے مِن کا کلمہ استعمال فرمایا ہے کہ بھلائی اللہ سے ہے اور برائی بندہ سے یعنی بھلائی کا خزانہ اللہ کی ذات ہے اور برائی کا خزانہ یہ انسانی نفس ہے کہ برائی عدمی شے ہے اور عدم کا خزانہ یہ مخلوقاتی نفس ہے لیکن بھلائی برائی کے ظہور کا ذکر کرتے ہوئے مِن عِندِ کا کلمہ استعمال فرمایا کہ یہ سب کچھ من جانب اللہ ہے اسی کی تقدیر سے ہے اور اسی کی تخلیق سے ہے۔

مصیبت کو ظلم کہنا حماقت و غبادت ہے

اب غور کرو تو اس ساری بحث کا حاصل یہ نکلا کہ دنیا کی کسی چیز پر بھی مصیبت آتی نہیں اور نہ ہی خداوند کریم کسی تنفس پر مصیبت ڈالتا ہے کیونکہ مصیبت آنے تو

جب کہ وہ کوئی وجودی شئے ہو اور اس میں آنے جانے کی صلاحیت ہو کہ آمد و شد تو محض وجود کی خاصیت ہے نہ کہ عدم کی اور مصیبت عدمی شئے ہے جس کی حقیقت سلب وجود ہے نہ کہ وجود اس لیے یہ دعویٰ ہی صحیح نہ رہا کہ عالم میں کسی پر مصیبت آتی ہے بلکہ حقیقت یہ نکلی کہ مصیبت نہیں آتی بلکہ نعمت چلی جاتی ہے اس نعمت کے چلے جانے کو ہم مصیبت کا آنا سمجھ لیتے ہیں پس کسی کو بھی موت نہیں آتی۔ بلکہ زندگی اس سے چھن جاتی ہے جسے ہم موت کا آنا کہنے لگتے ہیں۔ جہل آتا نہیں بلکہ علم رخصت ہو جاتا ہے جس کو ہم جہل کا آنا سمجھ لیتے ہیں مرض آتا نہیں بلکہ تندرستی چلی جاتی ہے جسے ہم مرض کا آنا کہنے لگتے ہیں۔ پس غور کرو تو مصیبت کسی پر نہیں آتی کہ وہ تو ہمہ وقت مخلوق کی جبلت میں رچی ہوئی ہے بلکہ نعمت چلی جاتی ہے اور اس کے سلب ہو جانے سے ہر چیز کے وہی عدم اصلی کے آثار و خواص ابھر آتے ہیں جو اندرونِ ذات میں بطور جبلت سمائے ہوئے تھے۔

خلاصہ یہ ہے کہ آمد و رفت صرف وجود کی شان ہے اور یہ مخلوط الوجود والعدم یعنی عدم و وجود سے مرکب مخلوق اس کی آمد و رفت کا راستہ بنی ہوئی ہے وجود آتا ہے تو نعمتیں اس طرح آجاتی ہیں جیسے آفتاب کے آنے سے دھوپ خود بخود آجاتی ہے۔ وجود رخصت ہوتا ہے تو جس پہلو سے بھی رخصت ہوتا ہے اسی سمت کی مصیبتیں ابھرنے لگتی ہیں جیسے آفتاب کے ہٹ جانے سے دھوپ بھی کنارہ کش ہو جاتی ہے خواہ وہ بالکل غروب ہو جائے یا کسی سمت سے اوٹ میں آجائے دھوپ چلی جائے گی اور تاریکی ابھر آئے گی۔ پس آفتاب کے ہٹ آنے سے تاریکی آتی نہیں بلکہ دھوپ چلی جاتی ہے جسے ہم تاریکی کا آنا کہنے لگتے ہیں ورنہ تاریکی تو پہلے ہی اصل میں سمائی ہوئی تھی جس کے معنی عدم النور یا عدم دھوپ کے تھے جو محض دھوپ کے دباؤ سے دبی ہوئی تھی دھوپ کے ہٹتے ہی وہ اندر سے اُبھر آتی ہے پس نعمت تو ہر شے میں باہر سے آتی ہے اور مصیبت ہر شئے میں خود اس کے اندر سے ابھرتی ہے جو شئے کے خمیر میں سموئی ہوئی تھی۔ ان

مقدمات کے بعد اب ہم منزلِ مقصود پر پہنچ گئے اور یہ سمجھ لینے کا موقعہ آگیا کہ جن مذکورہ حوادث کو ہم نے تغیرات اور سلب وجود سے تعبیر کیا تھا انہی کو یہ دہریت نواز آفات و مصائب کہہ رہے ہیں اس لیے نتیجۃً سلبِ وجود یا تغیر اور مصیبت ایک ہی حقیقت کے دو عنوان نکلے اور ثابت ہوا کہ مصیبت کی حقیقت بجز تغیر اور سلب وجود کے اور کچھ نہیں کیونکہ وجودی کمالات مثل صحت، قوت، راحت، جمعیت، سکون، سلامتی طمانیت، بشاشت، مسرت، استغناء، عدل، علم وغیرہ تو مصیبت کہلانے ہی نہیں جا سکتے ہاں ان کی عدمی اضداد مثل مرض، ضعف، اذیت، کلفت، پراگندگی، پریشانی، تشویش، رنج، غم، ضیق، محتاجگی، ظلم، جہل وغیرہ ہی کو مصیبت کہا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ تمام عدمی مفہومات اسی وقت کسی پر صادق آسکتے ہیں جب کہ وہ مذکورہ وجودی کمالات اس سے چھن جائیں اور ان کا وجود اس سے سلب ہو جائے پس مصیبت اسی فقدان کمال اور گمشدگی خیر کا نام ہوا جس کو ہم نے سلب وجود اور تغیر سے تعبیر کیا تھا۔

اب خواہ یہ فقدان کمال عناصر سے ہو یا موالید سے انفس سے ہو یا آفاق سے انسان کے اندر سے ہو یا باہر سے اسے مصیبت و آفت کہا جائے گا اس لیے ہر ہر ذرہ سے ان تغیراتی آفات کا ظہور ناگزیر ہے مثلاً انفس میں بیماریاں اٹھنا خواہ وہ جسمانی اور مادی ہوں جیسے بخار، طاعون، ہیضہ وغیرہ یا معنوی اور غیر حسی ہوں جیسے قلوب پر افکار غم والم اور پریشانیوں کا ہجوم جس سے انسان گھل جائے یا مثلاً جانوروں میں ان کے مخصوص امراض سے مری پھیل جانا۔ یا درختوں اور جڑی بوٹیوں میں سوکھ کا مرض لگ جانا۔ یا پتھروں اور پہاڑوں میں پھٹن اور شق پیدا ہو کر ان کی صلابت و سختی اور ہیئتِ ترکیبی کا فنا ہو جانا یا مثلاً عناصر میں پانی کا سڑ کر غلیظ ہو جانا جو اس کی مائیت کا زوال ہے یا آگ کا مخصوص ایندھن میں لگ کر غلیظ و کثیف اور دھواں دھار ہو جانا اور گاڑھا دھواں چھوڑنا جس میں آگ کی ناریت گم ہو جائے یا ہوا میں سمیت پیدا ہو کر اس کی لطافت زائل ہو جانا یا باد و باران

کے اعتدال پر فنا طاری ہو کر ان میں طوفانوں کا اٹھنا اور غیر معمولی سیلابوں کا ابھر آنا وغیرہ۔ وہ سلبی آفات اور عدمی تغیرات ہیں جو ان اشیاء کے اصلی عدم سے ابھرتی ہیں جب یہ وجود کو سنبھال نہیں سکتیں اور ان اشیاء کے حق میں ذات یا صفات کے لحاظ سے مرض مصیبت اور آفت کہلائی جاتی ہیں۔

اس سے صاف واضح ہے کہ تغیر ہی اس عالم کون و فساد کی تمام حقیقت ہے جو اس کے ذرہ ذرہ میں پیوست ہے اور کسی حال اس سے جدا نہیں ہو سکتی۔ ادھر جب کہ یہی تغیر اور سلب وجود مصیبت کی بھی حقیقت ہے۔

تو نتیجہ یہ نکلا کہ مصیبت و آفت ہی اس جہان کی تمام حقیقت یا حقیقت کا جزو اہم ہے جو اس سے کسی حال زائل نہیں ہو سکتا کہ وہ اندر سے ابھرنے والی چیز ہے نہ کہ باہر سے آنے والی۔ قرآنِ حکیم نے اس حقیقت کو کس قدر سادہ مگر حقیقت خیز عنوان سے ظاہر فرمایا ہے۔ ارشاد حق ہے۔

اولما اصابتکم مصیبة قد اصبتم مثلیها قلتم انی هذا؟ قل هو من عند انفسکم

اور جب (اُحد) میں تمہاری ایسی ہار ہوئی جس سے دو چند تم (بدر میں) جیت چکے تھے تو کیا ایسے وقت میں تم تعجب سے یہ کہتے ہو کہ یہ ہار کدھر سے ہوئی آپ فرما دیجیے کہ یہ ہار خاص تمہاری طرف سے ہوئی۔

عالم میں غلبہ دوام مصیبت ہی کو ہونا چاہیے:

پھر جب کہ اس عالم میں سلب وجود یعنی تغیر ہی بہ نسبت بقاء وجود کے غالب اور کثیر ہے کہ عدم ہی اس جہاں میں اصلی ہے جو اندر سے مار مار کر وجود اور کمالات کو بالطبع دفع کرتا رہتا ہے تو اس سے یہ نتیجہ صاف طور پر نکل آیا کہ اس عالم کی ہر چیز بالطبع مصیبت زدہ ہے خواہ اعلیٰ ہو یا ادنیٰ جماد و نبات ہو یا حیوان و انسان اور یہ

بھی کھل گیا کہ اس عالم میں مصیبت کا ہمیشہ رہنا بھی ضروری ہے کہ شئے کی حقیقت اس سے کسی حال جدا نہیں ہو سکتی اور وہ سوائے مصیبت کے دوسری نہیں۔ نیز یہ بھی واضح ہو گیا کہ اس جہاں میں مصیبت کا بہ نسبت راحت کے زیادہ ہونا بھی ناگزیر ہے کہ مصیبت عدمی چیز ہے اور عدم ہی اس جہاں میں اصلی اور غالب اور ہر طرف سے اس پر چھایا ہوا اور اس میں سمایا ہوا ہے۔

اسی حقیقت کو اب ہم ان لفظوں میں بھی ادا کر سکتے ہیں کہ جب اس جہاں میں عدمی آفات کا تو سراسر ہجوم رہے اور کمالات وجود بے استقراری کے ساتھ بصورت مہمان گہ دیگہ آتے اور جاتے رہیں تو اس عالم کی ذاتی جبلت دوام مصیبت اور غلبۂ آفت ٹھہر جاتی ہے جو بہر صورت اس کے لیے لازم ملازم ہے اور اس سے عالم کا ذرہ بھی مستثنیٰ نہیں رہ سکتا کہ وہ بوجہ معدوم الاصل ہونے کے وجود کی آمد و شد یعنی تغیرات کا راستہ بنا ہوا ہے جس سے اس پر مصائب کا ہجوم ہمہ وقت رہنا ضروری ہے۔

اس حقیقت کو سامنے رکھ کر غور کیجئے کہ اگر کائنات کے ایک ذرہ کے ساتھ ساتھ انسانوں کے شیر خوار بچے اور بے زبان جانور بلکہ بے شعور پتھر وغیرہ بھی اس وجود و عدم کی درمیانی راہ میں وجود کی آمد و شد کا راستہ بنے ہوئے ہیں اور ان کی ذات و صفات اور احوال پر بوجہ تضاد سامانی وجود کے بعد سلب وجود یعنی تغیرات کا ہجوم خود ان کی طبیعتوں کا تقاضہ ہے تو کون کہہ سکتا ہے کہ یہ تغیراتی مصائب انسانوں پر تو آئیں اور ان کے شیر خوار بچوں پر نہ آئیں یا انسان کے بچوں اور بڑوں پر تو آئیں اور غیر انسان جمادات، نباتات اور حیوانات پر نہ آئیں۔ آخر ان بچوں اور جانوروں وغیرہ میں بھی تو وہی وجود و عدم کی آمیزش ہے جو بالغ انسانوں میں ہے اور وجہ تغیر یا ذریعہ مصیبت بنی ہوئی ہے تو پھر یہ اس آمیزش کے ان سلبی اثرات سے کب بری رہ سکتے تھے پس دہریوں کا یہ کہنا کہ:۔

"اگر ان تکلیفوں کے ذریعہ انسان کی بہتری خدا کو منظور ہے تو پھر جانوروں پر یہ تکلیفیں کیوں آتی ہیں؟

یا ان کا یہ کہنا:۔

"طاعون، ہیضہ، اور مصیبت کسی کو پہچان کر تو آتی ہی نہیں اس میں بھلے ہوں یا برے ہوں سب ہی گرفتار ہوتے ہیں اور خاص کر کمزور بچے جلد اور زیادہ پھنس جاتے ہیں تو پھر ان نیکوں اور بچوں نے کیا قصور کیا تھا کہ انہیں بھی خدا نے مبتلائے مصائب کر دیا؟

ضمناً ردِ تناسخ:۔

بے محل ہی نہیں بلکہ انتہائی جہالت و سفاہت نکلا کیونکہ یہ تکوینی مصائب درحقیقت جبلّت کے تغیرات اور وجود و عدم کے ٹکراؤ کا قدرتی نتیجہ ہیں اور ظاہر ہے کہ اس جبلّت اور تضاد سامانی میں نیک و بد اور قوی و ضعیف بچہ اور بڑا انسان اور حیوان جماد اور نبات سب برابر ہیں کیونکہ ان میں سے کوئی بھی نہ وجودِ محض ہے کہ آفات کا وہاں گذر نہ ہو اور نہ عدمِ محض ہے کہ آفات کا وہاں ذکر نہ ہو بلکہ ان میں سے ہر چیز وجود و عدم کا مخلوط مرقعہ ہے جو معدوم الاصل ہونے کے سبب وجود کے بعد بھی عدمی المزاج رہتی ہے اور اس لیے اس کی ہر وجودی نعمت پر عدمی آفت کا وارد ہوتے رہنا یا ان عدمی آثار کا ان کے اندر سے ابھرتے رہنا خود ان کی جبلّت اور صورت نوعیہ کا تقاضہ ہے۔ اس لیے نہ یہاں ظلم کا سوال پیدا ہوتا ہے نہ تعدی اور زیادتی کا اور نہ ہی اس کا کہ یہ آفات کسی پہلی زندگی کے کرموں کا پھل یا انتقام ہیں۔ جیسا کہ دہریوں کی تحریر میں مرقوم ہے بلکہ خود ان اشیاء کے عدمی مزاجوں اور عدمی اصلیت کا ایک خاصہ ہے۔

پس اس صورت میں کہ ان آفات و مصائب کے کھلے ہوئے طبعی اور جبلّی اسباب موجود ہیں جن کا حاصل وجود و عدم کا اختلاط ہے۔ کیا مجبوری ہے کہ کسی نامعلوم سابقہ زندگی کو اٹکل سے کھینچ تان کر لایا جائے اور ان مصائب کا رشتہ اس سے جوڑا جائے جس آنکھ کے اندھے کو مصائب کے یہ حسی اسباب نظر نہیں آتے (جن کی تفصیل ابھی مذکور ہوئی)، اسے یہ لاکھوں برس قبل از قبل کی وہمی اور فرضی زندگیوں کے اقدامات اور کرم کس طرح نظر پڑ جاتے ہیں جن کی نہ کوئی نقل ہے نہ عقل، نہ حجت ہے نہ سند محض ایک وہمی

مفروضہ ہے جسے عالم میں مصائب کا ہجوم دیکھ کر فرض کر لینے کی ضرورت سمجھ لی گئی۔ پس دہریوں نے مصائب و آفات کی حقیقت کو نہ سمجھنے کے سبب وجود خداوندی کے انکار میں پناہ لی تھی اور اس تناسخ نواز فرقہ نے ان مصائب سے گھبرا کر خدا کے وجود کا انکار نہیں کیا تو زندگیوں سے پہلے اور پہلے کی زندگیاں مان کر کائنات کے ذرہ ذرہ کو ازلی ابدی اور قدیم کہہ ڈالا گویا ذرہ ذرہ کو واجب الوجود اور قدامت میں خدا کا ہمسر مان کر ان گنت خدا تسلیم کر لیے۔

پس مصائب و آفات کی بنیادی وجہ سے لاعلمی پھر ان حوادث کی اصلیت اور محدثِ حقیقی سے اس کی نسبت سے ناواقفی اور بالفاظِ دیگر ربط حادث بالقدیم کے مسئلہ سے جہالت و بے خبری کے سبب ان فرقوں نے یہ دردسری تو مول لے لی کہ ایک نے افراط میں پڑ کر سرے سے خدائے واحد ہی کے وجود کا انکار کر دیا اور ایک نے تفریط میں گھبرا کر اقرار کیا تو ان گنت ہمسرانِ خدا مان لیے مگر یہ سہل اور واقعی بات نہ سمجھ سکے کہ مخلوق جب کہ وجود و عدم سے مرکب ہے اور وجود آجانے کے باوجود بھی وہ کلیتہً اپنے عدمی مزاج سے نہیں ٹل سکتی اور عدم ہی شرور و نقائص کا سرچشمہ ہے اس لیے وجود کے بعد اس عدمی مزاج کے آثار کا کھلنا ایک بدیہی امر ہے اور یہ آفات و شرورِ مخلوق کی اسی ترکیب وجود و عدم کا نتیجہ ہے نہ کہ کسی سابقہ زندگی کے کرموں کا۔

مصائب خلاف عدل و کرم نہیں ہوسکتیں :

اب جبکہ یہ تغیرات و آفات ہی اس عالم کی جوہری حقیقت ثابت ہوئیں اور اس عالم کی پیدائش ہی درحقیقت اشیاء عالم کی حقائق ظاہر کرنے کے لیے ہے جو باذن اللہ ہوتا ہے تو دہریوں کا یہ سوال ہی خود بخود مہمل اور لغو ثابت ہو جاتا ہے کہ عالم کو "ترتیب" دینے کے لیے خدا کے یہاں تکلیف دہ طریقوں کے سوا کیا کوئی راحت دہ طریقہ نہ تھا؟ کیونکہ خدا نے تو کائنات کو صرف راحتوں اور آسائشوں کا خزانہ دیا اور وہ وجود ہے مصائب اور ہلاکتیں تو عدمی خاصیات ہیں جو عدم سے سر ابھارتی ہیں اور عدم یقیناً خدا کے یہاں

سے نہیں آیا بلکہ وہ کائنات کی اصل جبلت ہے جس کو خدا کی طرف سے بذریعہ تخلیق وعطا وجود نمایاں کر دیا گیا ہے۔ پس اب راحت دہ طریقوں کی صرف یہی ایک صورت تھی کہ ان اشیاء کی طبیعت میں عدم کے ریشے بالکل نہ ہوتے یا نہ بنتے مگر یہ جبھی ممکن تھا کہ یہ اشیاء عدمی الاصل نہ ہوتیں اور نہ ہی ان کا جبلی مزاج عدمی ہوتا بلکہ وجودی محض ہوتا یعنی وہ خود ہی وجودی محض ہوتیں مگر اس صورت میں قطع نظر اس سے کہ یہ مخلوقات واجب الوجود کی ہمسر اور ہمرتبہ ہو جاتیں جو محال ہے راحت دہ طریقہ کے معنی یہ نکلتے کہ کسی شئے کو اس کے اصلی اور طبعی مزاج پر نہ رکھا جاتا یعنی اس کی ماہیت اور طبیعت اس سے نکال لی جاتی سو قطع نظر اس کے امکان وعدم امکان کے ایسا کرکے خود وہ شئے کب باقی رہتی جس کی تربیت میں گفتگو کی جارہی ہے؟

نیز اگر وہ شئے بالفرض عدم اور آثار عدم سے کلیۃً مبرا ہو کر باقی بھی رہتی تو وہ واجب الوجود ہو جاتی جس کے معنی خدا ہونے کے ہیں وہ از خود موجود ہو جس کے کسی سمت میں بھی عدم کا نشان نہ ہو تو علاوہ اس کے ناممکن اور محال ہونے کے یہ کائنات وہ کائنات ہی نہ ہوتی جس کے بارے میں بحث کی جارہی ہے کیونکہ ہم یہ ساری بحث مخلوق اور حوادث کے بارے میں کر رہے ہیں قدیم، مطلق یا واجب الوجود یعنی خدا کے بارے میں نہیں کر رہے ہیں کہ وہ تو خود ہی ان سارے تغیرات سے برتر و بالا اور بری ہے مثلاً اگر انسان میں انسانی فطرت نہ رکھی جاتی جس کے معنی حقیقت جامعہ ہونے کے ہیں کہ اس میں جمادی، نباتی، حیوانی، ملکی اور شیطانی ساری ہی طبیعتیں رکھی ہوئی ہیں اور بالفاظ دیگر وہ عناصر اربعہ اور ان کے متضاد اثرات کا مجموعہ ہے بلکہ اسے صرف جمادی یا صرف نباتی یا صرف حیوانی طبیعت دیدی جاتی یا اسے موالید ثلاثہ (جماد و نبات وحیوان) ہی میں سرے سے نہ رکھا جاتا نہ حیوان ہوتا نہ نبات و جماد بلکہ صرف ایک عنصر ہوتا مثلاً آگ ہوتی یا محض پانی یا ہوا یا خالص مٹی ہوتا تاکہ وہ متضاد اثرات کا مورد بن کر مبتلائے مصائب و آلام نہ ہوتا کہ آگ، پانی، ہوا، مٹی کو بظاہر ان آفات سے کوئی سابقہ نہیں پڑتا جن سے انسان کو پڑتا ہے تو سوال یہ ہے کہ وہ انسان کب باقی رہتا ہے جس کے آسائش میں گفتگو کی

جارہی ہے ۔ اب ہمارے سامنے آگ ہوتی یا پانی یا مٹی یا ہوا یا کوئی ایک عنصری مخلوق جیسے جن یا فرشتہ یا آتشیں کیڑا یا ہوائی بھنگا، یا حشرات الارض میں کوئی کیڑا مکوڑا مگر ان کے بارے میں ہماری گفت گو نہیں ۔

سو یہ عجیب طریقۂ ہمدردی ہے کہ اس شے ہی کو ختم کر دیا جائے جس کی راحت و مصیبت کے سلسلہ میں ہمدردانہ بحث اٹھائی جارہی تھی ۔ کوئی شبہ نہیں کہ انسان مرکب ہونے کے بجائے اگر مفرد و بسیط ہوتا تو اس حد تک مورد آفات و مصائب نہ ہوتا مگر ساتھ ہی وہ انسان بھی نہ ہوتا در حالیکہ قدرت کو اپنی حکیمانہ ربوبیت اور تربیت سے ہر نوع کو اس کی حد کمال تک پہنچانا مقصود ہے جو عدل حقیقی ہے نہ کہ کسی نوع کو اس کی جبلت و ماہیت سے ہٹانا اور تعجب ہی ممکن ہے کہ وہ نوع رہے نہ مٹے نہ غیر نوع بنے انسان انسان رہے اور مختلف مراحل زندگی سے گذر کر حد کمال کو پہنچے ۔ جماد جماد رہے اور نبات نبات رہے اور پایۂ تکمیل کو پہنچے، جب وہ نوع ہی باقی نہ رہے گی تو آخر تکمیل کس چیز کی ہوگی ۔ ؟

پس آپ کے [illegible] راحت دہ طریقوں کا حاصل یہ نکلا کہ عالم کی کوئی نوع عدمی الاصل نہ رہے اور اس میں سے اس کی عدمی جبلت کے آثار نہ ابھریں بلکہ وہ وجودِ محض بن جائے جس تک کسی عدمی اثر کی ساری نہ ہو یعنی وہ نوع اپنی جبلت و اصلیت پر قطعاً باقی نہ رہے اور بالفاظ واضح وہ نوع ہی باقی نہ رہے تو کیا واقعی یہ عدل ہوگا کہ تربیت کے بجائے کسی نوع میں سے اس کی طبیعت کھینچ لی جائے اور اس سلب ماہیت سے خود اسے ہی مٹا کر کوئی اور شے بنا دیا جائے ۔ ہرگز نہیں ! پس آپ تو ان مصائب کو (جو ممکنات کی جبلی خاصیات ہیں) خلافِ عدل کہہ رہے ہیں اور ہم آپ کے اس اختراعی اور برعکس خاتمۂ مصائب کی تدبیر کو جس کے معنی خود اس شئے کو مٹا دینے کے ہیں) خلاف رحم و عدل کہتے ہیں کہ خدا کسی شئے کی فطرت و اصلیت پر اسے نہ ابھرنے دے جو اس کی فیاض اور بے لوث حکمت اور رحم و عدل کے منافی ہے پس ہمارے عقیدہ پر تو ایک نوع کو صرف کچھ تکلیف ہی پہنچی ہے اور

وہ بھی اسی کی جبلت واصلیت کی حرکت سے اور وہ بھی اسی کے انجام کی مصلحت اور بھلائی کے لیے اور آپ کے اختراعی عقیدہ پر جو عقیدہ نہیں شبہ ہے وہ شئے ہی باقی نہیں رہتی جس کو آپ راحت میں دیکھنا چاہتے تھے۔ پس کس چیز کو حد کمال تک پہنچانے کے لیے کچھ مصلحت آمیز اور ناگزیر تکلیف دیدیا جانا اچھا ہے یا تکمیل کے نام سے اسے ختم کر دیا جانا اچھا ہے۔؟

اب آپ کے اصول پر مصیبت ٹلنے کی صورت یہ ہو جاتی ہے کہ یا تو ہم یہ وجود عدم کا اختلاط چھوڑ کر جو منشاء مصائب ہے مثل سابق عدم محض میں جا چھپیں جس کے ساتھ وجود کا شائبہ تک نہ رہے کہ نہ شئے رہے نہ اس کے مصائب رہیں اور یا پھر یہ عدمی حد بندیاں توڑ کر ہم وجود محض بن جائیں جس کے ساتھ عدم کا شائبہ تک نہ ہو۔ کیونکہ جب تک ہم اس عالم میں اپنے اس عارضی اور محدود وجود کے ساتھ موجود ہیں جس کے چہار طرف عدم کی بندیاں قائم ہیں گویا نہ ہم معدوم محض ہوں نہ موجود مطلق بلکہ اسی طرح وجود و عدم کے درمیان لٹکتے رہیں جس سے ان دونوں کا اضداد کا یہ تزاحم قائم رہے تو ناممکن ہے کہ انفسی اور آفاقی مصائب و آفات کا سلسلہ منقطع ہو سو ظاہر ہے کہ ہم موجود مطلق تو بن نہیں سکتے کہ اپنے ازلی عدم اور ابدی امکان عدم کو جو اپنے آثار سے محسوس اور مشاہد ہے کہاں چھپائیں گے جو ہماری سرشت کا ایک جوہر لاینفک ہے۔ رہی یہ صورت کہ ہم معدوم محض ہو کر دنیا میں اپنے مصائب کا خاتمہ کر ڈالیں سو اگر یہ کسی حد تک ممکن بھی ہو تو یہ مصائب کا خاتمہ نہیں بلکہ خود اپنا خاتمہ ہے کہ اس صورت میں ہستی اور وجود ہی باقی نہ رہے گا مگر ظاہر ہے کہ اس سے بڑھ کر عقل کی گمراہی کی اور کیا بری مثال ہو گی کہ وجود جیسی بے بہا نعمت کو جو تمام نعمتوں اور راحتوں کا سرچشمہ ہے کسی موہومہ راحت کے تخیل میں اپنے ہاتھوں کھو دیا جائے گو یا راحت کے لیے راحت ہی سے دست بردار ہو دیا جائے۔ اسے وہی قبول کر سکتا ہے جس کے سر میں نہ عقل کا جوہر ہو نہ پیشانی پر بینائی کی آنکھ۔

حاصل یہ ہے کہ دنیا میں انسان کے لیے آپ کے مجوزہ راحت، وہ طریقے اسی وقت

ممکن ہی کہ وہ انسان نہ رہے تو آپ کا یہ کہنا کہ عالم انسانی سے تکلیف دہ طریقے اٹھا دیئے جائیں حقیقتاً یہ تمنا کرنا ہے کہ انسان کو انسان نہ رکھا جائے۔ تو کیا فی الحقیقت یہ تمنا کوئی فطری یا عقلی تمنا ہوگی یا مالیخولیا اور جنون کہلائے گی؟

بہرحال کائنات کائنات رہ کر ہی حد کمال تک پہنچ سکتی ہے اور اس کا کائنات رہنا مصائب کا رہنا ہے جب کہ تغیر و آفت بھی اس کی ماہیت ہے اور شئے کی ماہیت اور حقیقت اس سے کبھی زائل نہیں ہو سکتی۔ تو کون کہہ سکتا ہے کہ عالم ہو اور مصیبت نہ ہو، کائنات ہو اور آفات نہ ہوں یا وجود و عدم کی آمیزش ہو اور تغیرات نہ ہوں۔ ؎

وجودک ذنب لا یقاس بہ ذنب

عدمی آفات بغیر ایجاد خداوندی ظاہر نہیں ہو سکتیں:

لیکن ساتھ ہی یہ بھی ذہن نشین رہے کہ اگرچہ ان عدمی شرور و آفات کا سلسلہ ہماری ہی اندرونی بنیادوں سے چلتا ہے کہیں باہر سے لا کر خواہ مخواہ مسلط نہیں کر دیا جاتا مگر پھر بھی ان آفات کا ظہور عدم محض سے نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کے ساتھ وجود نہ لگ جائے اور وجود کا لگنا بغیر مرضی و ارادہ حضرت واجب الوجود جل وعلیٰ نہیں ہو سکتا اس لیے بالفاظ دیگر دعویٰ کا خلاصہ یہ نکلا کہ ان عدمی آفات کا ظہور بغیر حق تعالیٰ کے فعل و تصرف اور ایجاد و تخلیق کے ناممکن ہے وجہ یہ ہے کہ عدم باوجود منشا شرور و نقائص ہونے کے از خود اپنی شرور کو نمایاں کرنے کی بھی اہلیت و قوت نہیں رکھتا کیونکہ کسی خاصیت کو ابھارنا یا کسی تصور کو اچھالنا اس عدم محض کا کام نہیں جو خود لاشئے محض ہے۔ یہ کام تو شئے کا ہو سکتا ہے جو ہست ہو، نیست نہ ہو نہ کہ لاشئے کا جو سرے ہی سے ہست نہ ہو محض نیست ہو اور ظاہر ہے کہ شئے یا ہستی بجز وجود کے اور کیا ہے؟ کہ خود بھی ہست ہے اور دوسرے معدومات کو اپنے اتصال سے ہست بنا دیتا ہے اس لیے ماننا پڑے گا کہ عدم کی عدمی خاصیتوں کا پردہ وجود ہی سے چاک ہو سکتا ہے جب کہ وہ عدم کو چھیڑ دے۔ پس ہماری معدوم الاصل ذات و صفات میں لامحدود عدمی

نقائص وشرور سربستہ بند پڑے ہوئے تھے جن کا چرچا تک نہ تھا جونہی وجود نے ہمارے عدم کو چھیڑا اور معدومات نے موجودات کی شکلیں اختیار کیں ویسے ہی ہر معدوم کی ذاتی جبلت نمایاں صلاحیت تھی جب وجود کا پرتو پڑا اور یہ عدمی سانچے وجود سے پر ہوئے تو عدم حیات میں حیات کی، عدم علم میں علم کی عدم سمع وبصر میں سمع وبصر کی اور عدم قدرت کی جلوہ آرائی ہوئی۔ ان عدموں نے وجود کی چادر اوڑھی اور عدمی اضداد میں وجودی اصول کا چراغ روشن ہوگیا۔ گویا وجود کو اپنے جوہر دکھلانے میں عدم کی ضرورت تھی اس کا جلوہ عدم ہی کی جلوہ گاہ پر ہوسکتا تھا عدم اس کے لیے بمنزلہ سانچے کے تھا جس میں ڈھل کر وجود نے نئی نئی شکلیں اور بوقلموں صورتیں اختیار کیں مگر جب کہ عدم منبع شرور ونقائص تھا تو وجود لگنے سے جہاں ہر ہر شکل سے اس کے مناسب حال وجودی کمالات ظاہر ہوئے وہیں ان وجودی کمالات کی نوعیت کے مناسب حال ہی ان کی عدمی اضداد بھی کھلیں اس لیے ہر شئے کی آفت ومصیبت بھی ان کی نعمت اور خوبی کے ساتھ کھلتی چلی گئی۔ چنانچہ عالم میں جتنے کمالات ہیں اتنے ہی ان کے متضاد نقائص وشرور بھی ہیں جتنے وجودی اصول ہیں اتنی ہی ان کی عدمی اضداد ہیں۔

پس وجود کے ہر ہر حصہ نے اپنا تعارف کرانے کے لیے اپنے مدمقابل عدم کے حصوں کو ٹکر دی جس نے اگر ایک وجودی کمال ظاہر ہوا تو وہیں اس کے بالمقابل اس کی ضد کا ایک عدمی نقصان بھی کھل گیا اور اس طرح وجود وعدم یا کمالاتِ وجود ونقائص عدم کی آمیزش ہی اس کائنات اور اس کی اشیاء کی جوہری طبیعت بن گئی اس لیے ممکنات کی یہ مخلوط الوجود والعدم شکلیں وجود پا لینے پر بھی اپنے عدمی مزاج کو زائل نہ کرسکیں کیونکہ وجود آنے سے وہ موجود مطلق نہیں بن گئیں کہ ان کے اول وآخر، ظاہر وباطن اور درمیانی حصہ میں عدمیت کی آمیزش یا عدم کا نشان نہ رہا ہو۔ کم سے کم عدمیت کا امکان تو کسی آن بھی زائل نہیں ہوسکتا اور جب وہ موجود مطلق نہ نہیں، موجود مقید رہیں جن کے وجود کے اول وآخر ظاہر وباطن حدود وقیود عائد ہیں جن میں ان کا وجود مقید اور محدود ہے اور ان حدود سے باہر عدم ہی عدم ہے تو قدرتی

طور پر ان کے ہر ہر وجودی کمال کے دوش بدوش اس کی عدمی ضد یعنی نقائص و عیوب بھی قائم رہے اور کوئی بھی ان میں سے موجود ہو کر موجود مطلق اور موجود اصلی نہ بنا کہ کمال محض ہو جاتا۔

مثلاً ایک انسان علم پاکر علیم الکل یا سمع و بصر پاکر سمیع و بصیر مطلق یا قدرت پاکر قادر مطلق نہیں ہو جاتا بلکہ اس کے علم و قدرت اور سمع و بصر وغیرہ تمام وجودی کمالات عدمی حدود و قیود سے محدود اور مقید ہو کر ہی رونما ہوئے جس کا حاصل یہ ہوا کہ وہ ان حدود میں تو عالم ہے اور ان سے باہر جاہل، ان قیود میں سمیع و بصیر ہے اور ان سے خارج اندھا اور بہرا گویا ان حدود و قیود کے دائرہ میں تو وہ باکمال ہے اور خارج از حدود بے کمال یا عدیم الکمال ہے پس جیسے اس کے وجود اور حیات کو ہر طرف سے عدم اور عدم الحیات نے گھیر رکھا ہے جس کا اس کا وجود محدود و مقید ہو کر رہ گیا ہے ایسے ہی اس کی ان صفات پر بھی ہر چہار طرف سے عدم کا سایہ پڑا ہوا ہے یہی وجہ ہے کہ جہاں ہمارے علم و قدرت اور کلمۃ و ایجاد کا کوئی کمال ظاہر ہوتا ہے وہیں ہماری ان عدمی حدبندیوں سے باہر ہمارے عدم علم و قدرت یعنی جہالت و عجز اور ہمارے عدم کلمۃ و ایجاد یعنی حماقت و تعطل کا عیب بھی نمایاں ہوتا ہے

مگر ہمارے ان جبلی عیوب اور عدمی آثار کو اس طبیعت میں سے نکال کر کھولنے والا ہمارا عدم نہیں بلکہ وجود ہے اگر وجود اور وجودی کمالات کی روشنی ان عدموں پر نہ پڑتی تو یہ عدمی نقائص بھی واشگاف نہ ہوتے اگر حیات نہ آتی تو ہمیں اپنی عدم حیات کا تصور نہ ہوتا اگر علم و قدرت نہ آتے تو عدم علم و قدرت کو بھی کوئی نہ پہچان سکتا۔

پس ہمارے عدم اور عدمی آثار یعنی نقائص و شرور اور آفات و مصیبات میں از خود اپنے کو عدم سمجھوانے کی بھی صلاحیت نہیں ہے جب تک وجود ان کی مدد نہ کرے۔ پس وجود کا عارض ہونا یا زندگی کا حادث ہونا بھی ہمارے اصلی عدم اور عدمی نقائص و آفات کے تصور و تصدیق کی راہیں کھولتا اور ان مصائب کو نمایاں کرتا ہے اور وجود جب کہ اللہ کی طرف سے آتا ہے تو یہ عدمی آفات بھی من جانب اللہ اور باذن اللہ ہی کھل کر

ہیں :

عدمی آثار کی دو نوعیں :

یہاں سے آفات کی دو نوعیں ثابت ہوئیں ایک عدمی آفات اور سلبی آفات جن کی تفصیل یہ ہے کہ :

اس عالم کون و فساد میں ہمارا عدم اصلی سے نکل کر اس نیم وجود اور نیم عدم کے ساتھ موجود ہو جانا ہی ظاہر ہے کہ شرور و نقائص کا سرچشمہ ہے کیونکہ ہمارا عدمی مزاج بوجہ عدم اصلی کے اول تو پوری طرح وجود کو قبول نہیں کرتا اور نہ ہی اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ واجب الوجود بن جائے اور ظاہر ہے کہ نقصان وجود سے عیوب و نقائص ہی ظاہر ہو سکتے ہیں نہ کہ کمالات جن کی تفصیل گذر چکی ہے کہ ہماری ہر صفت کمال ایک حد کے اندر محدود ہے اس سے باہر ہم مجموعہ عیب ہیں علم تھوڑا اور جہل زیادہ ، قدرت کم اور عجز زیادہ ، بینائی محدود اور نابینائی غیر محدود ، سمع تھوڑی اور عدم سمع بہت . مگر یہ سب عیوب کہلائیں گے ، مصائب نہیں کہے جائیں گے . پس عیوب کا سرچشمہ عدم اصلی ہے جو باوجود ہمارے موجود ہونے کے ہم میں قائم رہتا ہے .

پھر یہ ہمارا عدمی مزاج جس حد تک بھی وجود کو قبول کرتا ہے تو بوجہ اس تضاد جبلی کے جو عدم کو وجود کے ساتھ ہے اس وجود کو استقامت کے ساتھ تھام نہیں سکتا بلکہ دھکے دیتا رہتا ہے جس سے آیا ہوا وجود آ آ کر جاتا رہتا اور سلب ہوتا رہتا ہے اور جس صفت کمال کا وجود سلب ہوگا وہیں اس کا عدم اصلی ابھر جائے گا . صحت موجود نہ رہے گی تو بیماری ابھرے گی علم قائم نہ رہے گا تو جہل ابھر آئے گا . قوت باقی نہ رہے گی تو ضعف ابھر جائے گا . سکون تھما نہ رہے گا تو تشویش ابھر آئے گی سو ان امور کا نام آفات و مصائب ہے جن کا سرچشمہ سلب وجود ثابت ہوا جسے تغیر کہتے ہیں پس عیوب و نقائص تو عدم اصلی سے ابھرتے ہیں جنہوں نے وجود قبول ہی نہ کیا ہو اور مصائب و آفات سلب وجود سے ابھرتے ہیں جنہوں نے وجود لے کر سے سنبھالا نہ ہو اور ہاتھ سے دیدیا ہو . مگر

بہر حال عدمی آفات ہوں یا سلبی آفات دونوں کا ظہور وجود ہی سے ہے اگر وجو
سرے سے نہ آئے تو نہ عدمی آفات کی نمائش ہو سکتی ہے نہ سلبی آفات کی۔ بلکہ ان کا
نام تک بھی نہیں جانا جا سکتا اور یہ ظاہر ہے کہ وجود کی آمد خزان وجود ہی سے ممکن
ہے اور وہ ذات بابرکات حق ہے اس لیے جب وہ وجود عطا فرمائے گا جب
ہی اس عدم اور سلب کا پردہ فاش ہوگا اور عیوب و مصائب ظاہر ہوں گے تو یہ
نتیجہ صاف ہو گیا کہ عیوب و مصائب دونوں کا ظہور من جانب اللہ ہوتا ہے اور
مخلوق سے ممکن نہیں کہ یہ ظہور وجود کے بغیر ممکن نہیں اور وجود کی باگ ڈور مخلوق
کے ہاتھ نہیں۔

خلاصہ یہ کہ نعمت نام ہے وجود آنے کا اور مصیبت نام ہے وجود چھن جانے
کا اور وجود وہی چھین سکتا ہے جو عطا فرماتا ہے ورنہ یہ ممکن ہی نہیں کہ وجود بخشے کوئی
اور چھین کر لے جائے کوئی اور دھوپ پھینکے تو آفتاب اور اسے زائل کر دے کوئی غیر
آفتاب جب کہ دھوپ اس کی روشنی کا اثر اور اسی کی روشنی کے ساتھ وابستہ اور
قائم ہے پس وجود جب کہ ذات بابرکات کے ساتھ قائم ہے اور اسی کی چمک مخلوق
پر پڑی ہے جس سے وہ موجود کہلائے تو یہ وجود کی چمک سمٹ کر اسی وجودی روشنی
کی طرف لوٹے گی جو ذات بابرکات سے وابستہ اور اس کے ساتھ قائم ہے نہ کہ غیر کی
طرف اور جب کہ اس وجودی اثر کے خزانۂ وجود میں لوٹ جانے اور اس ہی کی نمود
سے زائل ہو جانے کا نام سلبی آفت و مصیبت ہے اور اس کا زائل کنندہ یعنی اس کو
چھین لینے والا حق تعالیٰ ہے تو تمام سلبی آفات و مصائب اسی کے فعل سے نمایاں
ہوں گی گو خاصیتیں ہماری ماہیت کی ہونگی۔

پس دہریوں کا یہ کہنا کہ نعمت و مصیبت دونوں مادہ کے ذاتی احوال و تغیرات
کا نام ہے جن کی بود و نمود میں معاذ اللہ خدا کا کوئی دخل نہیں بے بنیاد اور
بدیہی البطلان ثابت ہوا کیونکہ نعمت و مصیبت وجود کے آنے اور جانے کا نام
ہے تو وہ وجود کی آمد و شد ہی میں سے ہو سکتی ہے جہاں وجود کی باگ ڈور قبضہ

میں ہے۔ مادہ جورات دن متغیر ہے اور وجود کی آمد و شد کا راستہ بنا ہوا ہے معطی وجود یا سالب وجود کیسے ہو سکتا ہے ورنہ وہ الآن کما کان رہتا اور اس میں کبھی تغیر نہ ہو سکتا پس جب مادہ کا وجود خود اپنا نہیں اور اسی لیے اس سے وجود چھنتا رہتا ہے تو وہ از خود متغیر اور مسلوب الوجود بھی نہیں بن سکتا جب تک کہ اسے وجود دینے والا خود ہی اپنا وجود اس سے واپس نہ لے لے۔

بہر حال وجود دینا اور لینا واجب الوجود کا کام ہو سکتا ہے نہ کہ ممکن الوجود کا۔ اور وجود آنا نعمت اور سلب ہو جانا مصیبت ہے تو نعمت و مصیبت دونوں اللہ ہی کے فعل سے آسکتی ہیں نہ کہ از خود یعنی مصیبت زدہ یا نعمت رسیدہ کے کسی ذاتی تصرف سے۔ پس اس عطاء وجود اور سلب وجود کو خدائے برتر کا تصرف اور فعل کہا جائے گا نہ کہ مادہ کا۔ فرق اتنا ہے کہ وجود چونکہ اللہ سے صادر ہو کر مخلوق کے عدم پر پڑتا ہے جس سے وہ موجود ہو جاتی ہے تو وجودی نعمت کو بلا واسطہ اللہ کی طرف منسوب کیا جائیگا اور مصیبت چونکہ وجود چھن جانے کا نام ہے جو مادہ کی استعداد فنا ہو جانے اور وجود کو تھام نہ سکنے کی وجہ سے چھنتا ہے جس کی ظاہری شکل مخلوق کی بدعنوانی اور بدعملی ہوتی ہے تو اسے مخلوق کی طرف منسوب کیا جائے گا مگر تصرف و ایجاد دونوں صورتوں میں حضرت واجب الوجود کی ہی طرف سے ہوگا اسی لیے نعمت کے بارے میں فمن اللہ اور مصیبت کے بارہ میں فبما کسبت ایدیکم فرما کر اس فرق کو کھول دیا گیا ہے۔

بہر حال مصیبت گو مادہ کے تغیر کا نام ہے مگر وہ رونما اللہ ہی کے فعل سے ہوتا ہے نہ کہ از خود، بالاستقلال۔

مصائب و شرور کا ظہور خدا کی نسبت سے عین عدل و کرم ہے:

اب ظاہر ہے کہ جب آفات و مصائب ہمارے ہی عدمی ظرف کی خاصیتیں ہیں مگر وہ کھلتی ہیں۔ ایجاد الٰہی اور وجود کے آنے سے تو ان کے بارہ میں اگر خداوند کریم کی طرف نسبت ہو سکتی ہے تو یا ایجاد و تخلیق کی جیسا کہ ابھی عرض کیا گیا اور یا ابراز خاصیات

اور مخلوق کے اندرونی جوہر نمایاں کر دینے کی۔

مگر ظاہر ہے کہ ان میں سے کسی ایک چیز کو بھی کوئی دانشمند ظلم یا ستم یا بے رحمی کہنے کی جرأت نہیں کر سکتا کیونکہ ایجاد کے معنی تو عطاء وجود کے ہیں اور ظاہر ہے کہ ایجاد وتخلیق سے کسی معدوم کو موجود کر دینا نہ صرف انتہائی کمال بلکہ انتہائے احسان اور جود وکرم بھی ہے اب اگر وجود پا لینے کے بعد اس مخلوق کے عدم اصلی کے نقائص وعیوب ظاہر ہونے لگیں جس سے نہ اس کی ذات مبرا تھی نہ صفات واحوال اور ناگزیر طریق پر یہ نقائص مخلوقیت کھل جائیں تو اس میں خالق کا کیا قصور ہے ؟ کہ ان عیوب مخلوق کو اس کی طرف نسبت کر کے ان کے اظہار کو معاذ اللہ اس کا ظلم اور بے رحمی ظاہر کیا جائے ۔ مصیبت زدہ تو اپنی جبلت سے خود یہ مخلوق ہے اور اسی حد تک ہے جس حد تک اس نے اپنے قصور استعداد سے کمالات وجود جذب کرنے میں قصور دکھلا خالق نے تو وجود دے کر جہاں اس کی اچھی خاصیتیں کھولیں وہیں اس کی مصیبت زدگی کو نمایاں کیا ہے اگر خالق کی طرف سے وجود نہ ملتا تو اس مخلوق کے وجودی یا عدمی آثار کا پردہ بھی فاش نہ ہوتا ۔ پس اس نے تو کائنات کو وجود دیا ہے اب اگر کائنات ہی اپنی جبلت سے سراپا مصیبت ہو تو اس میں وجود دینا ایجاد دینا موجد کا کیا قصور ہے ؟ وجود دیا جانا تو کسی حالت میں بھی آفت یا مصیبت نہیں کہلایا جا سکتا کہ عطاء وجود بہر صورت احسان ہی احسان ہے اور عظیم ترین احسان ۔

پھر جب کہ وجود کے حق میں وہ ذات بابرکات مصدر ہے کہ پہلے وجود سے خود متصف ہے پھر اس کے پرتوؤں سے دوسروں کو وجود کی دولت ملتی ہے تو وجود خالص صرف اس کی چیز ہوئی اور سب جانتے ہیں کہ کسی کو اپنی ذاتی چیز میں سے حصہ دینا اور بلا استحقاق دینا اور ایسی چیز دینا جو اس کے کہیں سے نہیں مل سکتی۔ کیا احسان وفضل کا بھی انتہائی درجہ نہیں ۔ ؎

ما نبودیم و تقاضا ما نبود
لطفِ تو ناگفتۂ ما می شنود

بہر حال اس ظہور آفات و شرور کے سلسلے میں خدائے حکیم کی طرف پہلی نسبت تو ایجاد و تخلیق اور عطاء وجود کی ہے جو سرتا پا کمال ہی کمال ہے نہ کہ ظلم و ستم (معاذ اللہ) اور دوسری نسبت ابراز خاصیت اور اظہار مخفیات کی ہے کیونکہ ایجادِ الٰہی کے بعد جب کہ موجوداتِ عالم میں بقدر قبول وجود تو کمال ظاہر ہوتا ہے جو حقیقتاً وجود اور صاحبِ وجود کا کمال ہوتا ہے اور بقدر عدم قبول وجود اس مخلوق کا عیب و نقصان واضح ہوتا ہے جو خود اس کا اپنا اور اپنے حامی ظرف کی خاصیت ہوتا ہے اور پھر بعد قبول وجود اس وجود عام کی تضاد سامانی کے سبب اس مخلوق کی ذات و صفات اور احوال و افعال سے جب وجود آکر جاتا اور چھنتا رہتا ہے تو بقدر سلب وجود آفات و مصائب کا ظہور ہوتا ہے کہ یہ بھی اسی مخلوق کے قصور استعداد اور قصور فعلیت کا ثمرہ ہوتا ہے تو قدرتی طور پر اللہ جل ذکرہٗ کی طرف اگر نسبت ہوتی ہے وہ ابراز خاصیات کی ہے کہ وہ اس مخلوق کے اصلی جبلّت کے جوہر ہوتے اور ظاہر ہے کہ جیسے کسی کو وجود دینا انتہائی کمال اور کرم ہے۔ ایسے ہی کسی کے ذاتی جوہر کھول دینا اور اس کے جوہری آثار کو کھل کر سامنے آنے کا موقعہ دیدینا بھی کمالِ عدل اور سراپا لطف و کرم ہی ہو سکتا ہے نہ کہ معاذ اللہ ظلم و ستم۔ نہیں بلکہ ایسا اعلیٰ ترین عدل و انصاف جو صرف ذاتِ خداوندی ہی کی شایانِ شان ہو سکتا ہے مثلاً آگ کو وجود دے کر اس کی سوزش و حرارت کو نمایاں کر دینا پانی کو وجود دے کر اس کی برودت اور تبرید کھول دینا۔ زہر کو وجود دے کر مہلک یبوست کھول دینا۔ تریاق کو وجود دے کر اس کی حیات بخشی کھول دینا غذا کو وجود دے کر اس کی بقاء آفرینی کھول دینا دوا کو وجود دے کر اس کی صحت آوری کھول دینا اور پھر ان خاصیتوں کے درجات و مراتب اور قوت و ضعف کو نمایاں کر دینا اور پھر انکے ساتھ ساتھ پھر انہیں اپنے آثار دکھانے متاثرہ اشیاء پر دکھلانے اور آزمانے کا موقعہ دینا کیا معاذ اللہ ظلم کہلائے گا یا عدل و کرم؟ اگر کسی چیز کو اس کی نوعیت کے مطابق وجود دینا بھی ظلم ہے تو پھر رحم و کرم کے معنی ہوں گے۔؟

ظلم کا تخیل تو اس وقت ممکن تھا کہ کسی چیز کو وجود دیا جاتا اور اس کی ذاتی خاصیتوں اور جبلی جوہروں کو کھلنے کا موقعہ کسی طرح بھی نہ دیا جاتا لیکن موجود کر دینا اور بالکل اسی کے مناسب حال اس کی واقعی خصوصیات اور طبعی خاصیات کو کھول دینا اور انہیں تاثیر و تصرف کی آزادی دے کر مواقع تاثیر بہم پہنچانا تو ظالم ہی کے نزدیک ظلم کہلایا جا سکتا ہے۔ عدل والی تو ایسے بدترین ظلم کا ارتکاب نہیں کر سکتے۔

خلاصہ یہ ہے کہ خداوند کریم کی فیاض حکمت و تدبیر نے کائنات کی ہر چیز کو وجود دے کر اسے اپنی طبعی اور نوعی خاصیتیں اور عجائبات دکھلانے کی آزادی بخشی ہے جس سے دنیا میں رنگ برنگ اور بوقلمون خواص و آثار اور اس کی کائنات کے چھپے ہوئے عجائبات کھل رہے ہیں۔ اگر ادھر سے عطاء وجود ہی نہ ہوتا یا ذات کو وجود دے کر اس کی ذاتیات اور صفات و خواص کو وجود نہ دیا جاتا بلکہ بدستور معدوم اور محروم رکھا جاتا جس سے وہ اپنے کو اپنے آثار سے روشناس نہ کرا سکتی تو اس کا وجود و عدم برابر ہوتا اور اس کے پیدا کیے جانے کی کوئی معنی ہی نہ ہوتے۔ آگ ہوتی اور جلنا جلانا نہ ہوتا، پانی ہوتا اور بجھنا بجھانا یا ٹھنڈا اور ٹھنڈ پانا نہ ہوتا، ہوا ہوتی اور اڑانا یا تازگی اور تازگی پہنچانا نہ ہوتا، حیوانات ہوتے اور ان میں افعال و آثار کا نشان نہ ہوتا وہ اپنے بھٹوں اور بلوں میں پڑ کر اور سڑ کر ختم ہو جایا کرتے نباتات ہوتے اور شیریں و ترش پھل اور ان کے برگ و بار کے خواص ان میں نہ ہوتے۔ انسان ہوتے اور ان کے حرکت و سکون اور ایجاد و اختراع کے کارنامے نہ ہوتے۔ جنگلوں میں پیدا ہو کر وہیں دفن ہو جایا کرتے تو تبلایئے کہ اس بے مصرف اور بے معنی کائنات کے پیدا کرنے کے کیا معنی ہوتے؟

پس اس عالم کے کمال کا دار و مدار ہی اس پہ ہے کہ یہاں کی ہر چیز اپنے وجودی اور سلبی آثار دکھلا کر اپنی زندگی کا ثبوت دے اور اپنے کو روشناس کراتی رہے اگر کسی شئے کا وجود ہو اور آثار وجود نہ ہوں یا اس میں عدم کا حصہ ہو اور آثار عدم نہ ہوں تو یہ اس شئے کے حق میں نقص بانجھ پن اور حرمان و خسران ہے اور اس کے موجد

کے حق میں خلافِ عدل و حکمت ہے جس سے خالق جل مجدہٗ کی شان بری و بالا ہے اس لیے نہ صرف یہی ثابت ہوا کہ اشیاء کائنات کی مختلف الانواع عدمی اور سلبی آفات خود ان کے عدمی مزاج کا ثمرہ ہیں۔ خدا کی طرف سے کوئی ادنیٰ ظلم نہیں بلکہ یہ بھی ثابت ہوا کہ اس سلسلہ میں خدائے برتر کی طرف سے اگر ہے تو انعام و احسان کی بارش ہے عطاء وجود ہے اور اظہار خاصیات ہے جو اعلیٰ ترین کرم اور فضل ترین عدل و انصاف ہے۔

کائنات کے متعدی مصائب :

اشیاء کائنات کی ان طبعی خاصیتوں کے ظہور کو سامنے رکھ کر جہاں یہ واضح ہوا کہ قدرتی طور پر ہر چیز سے اس کی سلبی اور عدمی خاصیت اسی کی بنیادوں سے چلتی اور ابھرتی ہے اور وہ خدا کی طرف سے عین انصاف و عدل ہے وہیں یہ بھی واضح ہوا کہ قدرتی طور پر یہ آفات و مصائب ایک سے چل کر دوسری تک بھی پہنچتی ہیں اور ہر ایک چیز کا اچھالا دوسری چیز تک پہنچنا بھی قدرتی اور اظہار خاصیات ہی کا ایک اہم ترین شعبہ ہے کیونکہ ایک طرف تو دنیا کی ہر چیز اشتراکِ وجود کے سبب ایک دوسرے سے مربوط اور وابستہ ہے اور ایک کا اثر دوسری تک پہنچنا ناگزیر ہے اور دوسری طرف ہر ایک کے نوعی آثار ایک دوسرے کے منافی اور مخالف بھی ہیں کیونکہ باوجود اشتراک وجود کے طبیعت ہر شئے کی جدا جدا ہے۔ اس لیے اگر اشتراکِ وجود کے سبب ایک کا اثر دوسری تک پہنچے گا تو طبائع مخالف کے سبب متخالف انداز میں پہنچے گا جو اس کے حق میں خلافِ طبیعت ہوگا اور خلافِ طبیعت کسی چیز کا کسی اثر سے متاثر ہونا ہی اس کے حق میں آفت و مصیبت کہلاتا ہے ورنہ اگر پیش آمدہ احوال طبیعت کے موافق اور خوشگوار خاطر ہوں تو وہ نعمت اور راحت ہوں گے نہ کہ آفت و مصیبت اس لیے اس عالم میں ذاتی اور لازمی مصائب کے ساتھ جو اپنے ہی نفوس سے قائم ہوتے تھے اضافی اور متعدی مصائب کا سلسلہ بھی ناگزیر ہے جو لازمی سے بھی زیادہ طویل الذکر ہے کیونکہ اس عالم کی تخلیق کا مادہ عناصرِ اربعہ آگ،

پانی، ہوا، مٹی ہیں اور یہ چاروں ہی اپنے اپنے نوعی تقاضوں سے ایک دوسرے کے
مخالف اور ضد واقع ہوئے ہیں۔

پانی سبب تبرید ہے تو آگ سبب احراق۔ ہوا اگر سبب تلطیف ہے تو مٹی سبب
تکثیف۔ آگ اپنے وجود کے دائرہ میں پانی سے صلح نہیں کر سکتی اور پانی آگ سے۔
مٹی پانی کی رقت سیلان کی دشمن ہے اور پانی اس کے یبس اور ذاتی استقلال کا مخالف
ہے۔ ہوا تو پانی اور مٹی کو اپنے مرکز ثقل پر برقرار رہنے دینا نہیں چاہتی اور مٹی اور پانی
اس ہوا میں رل مل کر اس کی لطیف کیفیات کو خالص نہیں چھوڑ سکتے۔

غرض یہ عناصر نہ صرف اپنی ذاتی خاصیات ہی کی حد تک ایک دوسرے کے مخالف
ہیں بلکہ ایک دوسرے کی فنائیت کے بھی متقاضی ہیں گویا جیسے ان کی ذوات ایک
دوسرے کی دشمن ہیں ایسے ہی ان کے افعال و خاصیات میں باہمی دشمنی اور تزاحم ہے۔
ظاہر ہے کہ یہی کیفیت ان سے مرکب شدہ موالید (جمادات، نباتات، حیوانات)
کی بھی ہونی چاہیئے ان میں سے ہر ایک نوع کے اندر بھی بوجہ تضاد اجزاء مزاجی کشمکش
اور پھر ہر نوع کو دوسری نوع کے ساتھ بھی اسی تضاد کی نسبت ہو۔ چنانچہ ظاہر ہے کہ
ہر ایک نوع اپنی جبلی تقاضوں کے دائرہ میں دوسری نوع کے خلاف پہ کمر بستہ ہے بلکہ ہر
ایک اپنی بقاء دوسرے کی فناء میں دیکھتا ہے اس کا صاف مطلب یہی ہے کہ یہاں کی ہر
شئے کا وجود دوسری شئے کے عدم کا تقاضا کرتا ہے اور ہر ایک نوع اپنی بقاء کی خاطر
دوسری نوع کی فنا چاہتی ہے جس سے تنازع للبقاء کا نظریہ قائم ہوا جس کے ماتحت تمام
مخلوقات باہم دست وگریبان ہے۔

اس کا حاصل یہ نکلا کہ یہاں کی یہ دورنگی کائنات یعنی یہ وجود و عدم کا مخلوط مرقع اس
وجود و عدم کے تزاحم سے خود بذاتہ تو تغیر اور سلب وجود کی قابلیت رکھتا تھا دوسری اشیاء
کے حق میں بھی تغیر یا فنا آوری اور سلب وجود کا متقاضی ہے گویا ہر شئے خود بھی آفت زدہ
ہے اور دوسری اشیاء آفت زدہ بنانے میں لگی ہوئی بھی ہے ظاہر ہے کہ جب یہ عنصری عالم
ان عدم دوست اور فناء آور اور اوپر سے متضاد اشیاء اور ان کی ایسی ہی متصادم

خاصیات سے مرکب ہو اور اوپر سے کائنات کے یہ سارے ہی جمادات، نباتات اور حیوانات کے اجزاء باہم مخلوط بھی ہوں بلکہ ایک نفس کا دوسرے نفس میں داخل ہو کر اس کی بقاء کا مدار بھی بنا ہوا ہو جس سے ان اشیاء کے نفوس کی یہ متضاد سلبی خاصیات دوسرے نفوس میں پہنچ رہی ہوں تو کیسے ممکن ہے کہ ایک کی سلبی آفت دوسرے پر نہ پڑے مثلاً جب یہ نباتات و حیوانات آب وہوا سے پل رہے ہیں تو کیسے ممکن ہے کہ آب وہوا کی سمیت جوان کی ایک سلبی آفت ہے ان میں اثر انداز نہ ہو اور ان مواہید کی سلامتی و اعتدال اور صحت و قوت کو سلب نہ کرے پھر حیوان و نبات کی یہ ذاتی آفتیں ان کے گوشت پوست کے ذریعہ باہمی تاثیر و تاثر سے انسانوں میں نہ آئیں یا انسانوں کی بے اعتدالیاں ان میں اثر نہ کریں۔

غرض اس عالم کی ترکیب کے بعد اس کے ہر ہر عنصر پھر ان عناصر سے پیدا شدہ انواع پھر ان انواع کے افراد اور پھر افراد کی خاصیتوں کا یہ تناحم جب تک بھی باقی ہے جب ہی تک ایک کے ذریعہ دوسرے کی فساد اور ایک کے سبب دوسرے سے سلب وجود کی آفتوں کا سلسلہ قائم رہنا اور بالفاظِ دیگر ایک سے دوسرے پر مصیبت و آفت ٹوٹتے رہنا بھی اس عالم کی جوہری خاصیت رہے گا۔

اب اگر غور کرو تو ساری آفات انفسی ہی ثابت ہوتی ہیں کوئی بھی آفت آفاقی اور خارجی نہیں رہتی کہ ہر آفت کسی نہ کسی شے کے نفس ہی سے نمودار ہوتی ہے لیکن چونکہ ہر ایک کی انفسی آفت بوجہ اشتراکِ وجود اور استکمال باہمی دوسرے تک اس کے حق میں مصیبت بن جاتی ہے اس لیے اسے اضافی یا آفاقی مصیبت کہدیا جاتا ہے گو اصل شے کے حق میں وہ آفت نہ ہو نعمت ہو ورنہ سب جانتے ہیں کہ مثلاً زمین پر زلزلے سے آئی ہوئی مصیبت انسانوں کے حق میں گو آفاقی ہے مگر زمین کے حق میں انفسی ہے۔ مسموم آب وہوا سے انسانوں میں وباؤں کا پھیلنا انسان کے لیے اگرچہ آفاقی مصیبت ہے خود اس کی اندرونی نہیں مگر خود ہوا کے مزاج کے لیے انفسی آفت ہے۔

بہر حال ہر متضاد یہاں اپنی طبعی خاصیت ظاہر کرے گی جس کے لیے وہ مخلوق ہوئی ہے یہ جدا بات ہے کہ وہ تضاد باہمی اور استمداد مابینی کے سبب دوسری شئے کے لیے مضرت کا سامان ہو جائے۔ سمیت کا طبعی تقاضا ہے کہ وہ ہوا میں اثر انداز ہو۔ پس ہوا کا مسموم ہو جانا سمیت کی فتح ہے جس سے اس کا مقصد تخلیق پورا ہو جاتا ہے۔ یہ جدا بات ہے کہ اس کی فتح ہوا کی شکست پر منتج ہو جائے پھر مسموم ہوا اپنی فطری انتشار پسندی کے تحت چاہتی ہے کہ اس سمیت کو منتشر کر دے جو اس کا طبعی تقاضا ہے سو وہ جگہ جگہ زہر پھیلاتی پھرتی ہے جو نباتات اور حیوانات کے مزاجوں میں اثر انداز ہو کر انہیں وبازدہ بنا دیتی ہے۔ بلاشبہ یہ ہوا کی طبعی خاصیت کا ظہور ہے جو اس کے حق میں کمال نعمت ہے۔ یہ جدا بات ہے کہ حیوان و نبات کے حق میں یہ بوجہ تغیر و فساد مزاج آفت و مصیبت ثابت ہو۔

اسی طرح ایک چھری کی دھار کسی لکڑی یا پھل کو کاٹ دے تو چھری اور دھار کے حق میں یہ کمال ہے کہ دھار نے اپنی طبعی کاٹ دکھلائی۔ یہ جدا بات ہے کہ وہ کٹنے والی شے کے حق میں آفت ثابت ہو جائے لیکن اگر گہری نظر سے کام لیا جائے تو واضح ہوتا ہے کہ مصائب کا یہ سلسلہ کسی کے حق میں عیب یا برائی ثابت نہیں ہوتا کہ بہ نگاہِ کراہت دیکھا جائے۔ کیونکہ خالق کی نسبت سے تو یہ مصیبت اس لیے عین کمال و عدل ہے کہ اس نے شئے کو وجود دے کر اسے اپنی طبعی خواص و آثار دکھلانے کا یہ موقعہ دیا جو بلاشبہ شان رحمت و احسان ہے پھر اس مصیبت کا اثر دکھلانے والی شئے کے حق میں اس لیے خیر اور عین کمال و عدل ہے کہ اس نے اپنی جوہری خاصیت دکھلا کر منشاء تخلیق کو پورا کر دکھایا۔

اور پھر اس مصیبت سے متاثر ہونے والی شے کے حق میں یہ مصیبت زدگی اس لیے عین کمال و خیر ہے کہ اس میں آفت سے تاثر کا مادہ رکھا گیا تھا تو اس نے ان آثار کو قبول کر کے اپنے خاصۂ انفعال کا کمال دکھلایا جو اس کا طبعی

جوہر تھا۔ ؎

دل ہی تو ہے نہ سنگ و خشت درد سے بھر نہ آئے کیوں
روئیں گے ہم ہزار بار کوئی ہمیں رلائے کیوں

غم و الم دل ہی قبول کر سکتا ہے نہ کہ اینٹ پتھر رنگ و روغن صورت ہی قبول کر سکتی ہے نہ کہ ماہیت۔ تو اپنے اپنے مناسب حال عوارض کو قبول کرنا بھی اپنی صحت مزاج کا ثبوت دینا ہے جو عین کمال ہے ورنہ درصورت عدم قبول یہ شئے بے حس اور جامد کہلائے گی جو اس کے حق میں عیب اور نقص اور اس کی کوتاہی خلقت کی دلیل ہوگا۔ بالخصوص جب کہ مخلوق کے معنی ہی تاثر و انفعال کے ہیں تو اولاً اس نے وجود قبول کیا پھر بعد از وجود اسی شانِ انفعال سے اس نے قبولِ خواص و آثار کا مقام قبول کر لیا کہ یہی منشاء حق کی تکمیل اور مقصدِ خلقت کی تعمیل ہے۔ پس مصیبت سازی یعنی عدم سے وجود دے کر اسے نمایاں کر دینا۔ تخلیق اللہ ہے پھر مصیبت اندازی جو اس شئے کے عدمی ظرف سے ابھاری جاتی ہے بفعل اللہ ہے اور پھر مصیبت زدگی جو متاثرہ شئے کے انفعال سے ہوتی ہے باذن اللہ ہے اور یہ تینوں کی تینوں نسبتیں اپنے منسوب الیہ کے لحاظ سے عین عدل و کمال ثابت ہوتی ہیں اور واضح ہو جاتا ہے کہ منُ جانب اللہ ابراز خاصیات خواہ اشیاء میں تاثیر کو وجود دے کر نمایاں کیا جائے یا ان اشیاء میں مادۂ تاثرہ و انفعال پیدا کر کے اسے نمایاں ہونے کا موقعہ دیا جائے کسی حالت میں بھی خلافِ عدل و حکمت اور موجب طعن و ملامت نہیں ہو سکتا بلکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو عدل کے خلاف ہوتا کیونکہ ایک شئے سے دوسری کے مصیبت زدہ بن جانے کے خوف سے اگر دو متضاد اشیاء کو وجود نہ دیا جاتا کہ کہیں ایک کی طبعی حرکت سے دوسری فنا یا متغیر نہ ہو جائے۔

اور بقول دہریوں کے اسی کا نام عدل ہے تو اس عدل کا مقتضا یہ تھا کہ اس کائنات کو وجود ہی میں نہ آنا چاہیئے تھا کہ وہ تو اول سے لے کر آخر تک متضاد اور متصادم اجزاء یا بالفاظ دیگر مصیبت آور اور تغیر خیز عناصر ہی سے مرکب ہے

جن میں سے ہر ایک دوسرے کی فنا چاہتا ہے اور اپنے سلبی اثرات دکھلائے بغیر نہیں رہ سکتا اور یا پھر عالم کی تشکیل ہی متضاد عناصر کی ترکیب سے نہ ہونی چاہیئے تھی یعنی عالم مرکب ہی نہ ہوتا کہ ترکیب ہی ان ساری متضاد خاصیات کی جڑ بنیاد ہے بلکہ کائنات کے معنی صرف مفردات اور بسائط کے ہوتے جو الگ الگ اپنے معدنوں میں پڑے رہتے پانی الگ رہتا، آگ الگ ہوتی، مٹی الگ اور ہوا الگ یعنی صرف عناصر اربعہ ہوتے اور وہ بھی الگ الگ ورنہ اگر ہوا پانی کو لگتی تو پھر وہی پانی میں طلاطم وتصادم شروع ہو جاتا جو اس کے حق میں مصیبت بن جاتا۔ پانی مٹی کو لگتا تو اس کی یبوست چھن جاتی اور وہ گارا بن جاتی جو اس کی طبیعت کے خلاف ہوتا۔ آگ ہوا کو چھودیتی تو وہ گرما ہو جاتی اور اس کی طبعی رطوبت کو دھکا لگتا۔ جو اس کے حق میں آفت ومصیبت بن جاتا۔

پس باُصولِ دہریہ تو یہ کائنات ان متضاد عناصر سے مرکب ہونی چاہیئے تھی اور نہ یہ عناصر قریب قریب ہی رکھے جاتے کہ ایک کا اثر دوسرا لیتا اور خلافِ طبع مصائب کا دروازہ کھلتا اور اس طرح عناصر اربعہ تو ہوتے مگر موالیدِ ثلاثہ (جماد ونبات وحیوان) کو پیدا نہ ہونا چاہیئے تھا کہ ان کے اندرونی تضاد اور پھر باہمی ترکیب واختلاط سے ان انفسی اور آفاقی مصائب کا ظہور ہوتا جو دہریوں کے نزدیک معاذ اللہ خلافِ عدل تھا۔

لیکن اس صورت میں کیا قدرت کی فیاضی پر یہ حرف نہ آتا کہ اس نے عناصر کو تو محض اس لیے وجود دیا کہ ان میں قبول وجود کی صلاحیت تھی اور موالیدِ ثلاثہ اور ان کے متضاد خواص وافعال کو وجود نہ دیا جاتا درحالیکہ ان میں بھی تو یہ صلاحیت واستعداد موجود تھی یہ بھی تو اپنی ذات سے ممتنع بالذات نہ تھے جو وجود کو قبول ہی نہ کر سکے؟

اور کیا اس کی بے پایاں حکمت پر یہ حرف نہ آتا کہ عناصر کے اختلاط سے جو عجائبات اور نئی نئی تشکیلات نظام عالم کا جزو بن کر مصروفِ کار ہیں جن سے اس کی بے مثال صناعی کا ظہور ہو رہا ہے انہیں باوجود استعداد وجود کے کیوں وجود نہ دیا؟

نیز کیا اس کی عدلِ لامحدود پر یہ حرف نہ آتا کہ ان ہی کی متزاحم خاصیات سے اگر بعض اشیاء کے حق میں مصائب کا ظہور ہوتا ہے تو دوسری بعض کے حق میں منافع اور برکات کا دروازہ بھی کھلتا ہے تو ان منافع سے آخر مستحق منافع اشیاء کو آخر کیوں محروم رکھا گیا ؟

اور ان ممکنہ منافع کو جنم لینے کی اجازت کیوں نہ دی گئی ؟

اگر باد و باران اور آگ کے طوفانوں کے وجود سے بہت سے جمادات نباتات اور حیوانات کا بہ کر وجود سلب ہو جاتا ہے اور ان پر مصیبت کا پہاڑ ٹوٹ پڑتا ہے تو کیا ان طوفانوں کی جبلّی خاصیت اور اثر دکھلانے کے خطرہ کے سبب حق تعالٰی طوفاں کو وجود نہ دیں گے ؟

آخر طوفان کا کیا قصور ہے کہ وہ معدوم رہے جب کہ اس میں موجود ہونے کی استعداد موجود ہے ؟

کیا اگر وبائی جراثیم کا وجود ہزاروں کا وجود چھین لینے کا اثر رکھتا ہے یا اگر دواؤں کے جراثیم وجود میں آکر مرضیلے جراثیم کو فنا کر دینے کی خاصیت رکھتے ہیں تو کیا محض اس ہلاکت آفریں خطرہ کے سبب انہیں وجود کی دولت سے محروم کر دیا جاتا۔ جب کہ ان میں بھی اسی طرح قبول وجود کی استعداد تھی جس طرح ان کے ذریعے فنا ہونے والے جراثیم میں قبول وجود کی صلاحیت تھی۔ آخر یہ اپنا اثر کہاں اور کس طرح دکھلاتے اگر منَ اللہ موجود نہ کر دیئے جاتے ؟

تم نے تو امراض جراثیم وو باد واسقام، طوفان، زلزلہ اور دوسرے مہلکات کے یہ مہلک آثار دیکھ کر خدا کا شکوہ کر دیا کہ انہیں کیوں پیدا کیا گیا ؟ لیکن کیا اسی طرح ان مہلک اشیاء کو تمہارے خلاف بعینہٖ یہی شکوہ کرنے کا حق نہیں کہ انسان ان کے حق میں مہلک ہے۔ اسے کیوں پیدا کر دیا گیا۔ جو انہیں دواؤں کے جراثیم اور مختلف تدابیر سے اسے دفع کرتا رہتا ہے اور کیا وہ یہ شکوہ کرنے میں حق بجانب نہ ہوتے کہ آخر انہیں اظہارِ خاصیات سے کیوں روکا جاتا ہے ؟

اگر خدائے قدیر تمہارے شکوہ کے سبب ان چیزوں کو اور ان کے شکوہ کے سبب تمہیں ختم کر دے تو بتلاؤ کہ یہ پھر کائنات آخر کس طرح منصۂ شہود پہ قائم رہے اور کیا پھر پوری کائنات ماضی کی طرح اچانک اپنے عدم سابق ہی کے پردوں میں نہ جا چھپے گی۔ جن میں پہلے لامحدود زمانوں سے چھپی پڑی تھی؟

پس تمہارا یہ شکوہ درحقیقت پوری کائنات کے وجود پر ایک کاری ضرب ہے جس سے اس شکوہ کی بے فطرتی اور بے مائیگی کھل جاتی ہے۔ اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ اس شکوہ کی بنیاد تنگ نظری، مصالح کلی سے جہالت اور طفلانہ انداز کی خود غرضی پر ہے کہ شکوہ کرنے والے صرف اپنے نفوس کے ایک عارضی اور اختراعی فائدہ پر نظر رکھ کر مجموعہ عالم کے منافع سے آنکھ بند کیے ہوئے ہیں۔ اگر ہر شئے کے سلبی آفت کا حصہ بعض اشیاء کے لیے مضرت رساں ہے اور وہ بھی بحکمت مگر دوسری بعض اشیاء کے لیے نافع اور مجموعہ عالم کے لیے سرتاسر خیر و منفعت اور مصلحتِ کلی کے عین مطابق پھر خود اس شئے کے حق میں بوجہ موجودگی ذات واظہار خاصیات عین کمال ہے۔ تو یہ کس طرح قرین دانش ہوگا کہ ایک جزوی مصلحت تو سامنے رکھ لی جائے اور تمام مصالح کلیہ کو جو مجموعہ عالم سے تعلق رکھتی ہیں نظر انداز کر دیا جائے۔

قصاص میں مقتول کا قتل خود اس کے لیے موت ہے مگر ملتِ کے لیے حیات ہے پیٹ کی آنتوں اور معدہ کا نجاسات سے پر ہونا ان اعضاء کے لیے باعثِ ننگ و عار ہے مگر مجموعہ بدن کے لیے رونق بشرہ اور سبب عز و وقار ہے۔ بالوں کی سیاہی الگ ہو کر ان کے حق میں عیب ہے مگر چہرہ کی سفیدی کے ساتھ مل کر مجموعہ بدن کے لیے حسن ہے

تو ان مثالوں کے پیش نظر کائنات کی ان جزوی مضرتوں اور عیوب کو سامنے رکھ کر جب کہ وہ مجموعہ کے لحاظ سے عیب بھی نہیں پڑتے، عالم کے مجموعی حسن و جمال کو نظر انداز کر دیا جانا کہاں کی دانائی شمار ہوگی؟ اور کس طرح ان وسوسوں اور سفسطوں سے حکمت الٰہی اور کمالِ صنعت ربانی پر حرف آجائے گا؟

پس اگر ایک قاتل کی موت کے خیال سے ملت کی راحت و زندگی کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔ اگر بالوں کی توہین کے خیال سے ان کی سیاہی کو زائل کر کے مجموعہ بدن کے حسن سے قطع نظر کی جاسکتی ہے۔ اگر آنتوں کی توہین کے خیال سے سارے بدن کے نشوونما کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے تو بلاشبہ عالم کے ان خطرات و مصائب کے کھٹکوں سے کائنات کی تمام مختلف الانواع جزئیات کے وجود سے بھی قطع نظر کی جاسکتی ہے جو کسی نہ کسی کے لیے سبب مضرت بن سکتی ہیں۔ مگر مجموعہ عالم کے لیے سراسر خیر ہوں۔

اگر مذکورہ مثالوں میں مجموعی منافع کو نظر انداز کر دینے اور صرف جزدی مضرتوں کی رعایت سے اشیاء مذکورہ کو وجود نہ دینے سے حکمتِ الٰہی پر حرف آسکتا ہے تو وہی حرف آپکی تمام پیش کردہ مصائب اور جزئیات کے منافعِ کلیہ سے صرفِ نظر کر لینے سے بھی آسکتا ہے کہ ایک کو تغیر سے بچانے کے لیے ہزاروں کے منافع کو نظر انداز کر دیا جائے درحالیکہ وہ ایک کا تغیر بھی علی الاطلاق مصیبت نہیں اور کلیۃً نفع سے خالی نہیں یعنی من کل الوجوہ شر اور عیب نہیں۔

بہرحال ان متضاد اشیاء کے تزاحم اور تضاد سے اگر آفات آتی ہیں تو وہ ہر جہت سے آفت نہیں ہوتیں کسی کے لیے اگر آفت ہوتی ہیں تو کسی کے لیے نعمت و راحت بھی ہوتی ہیں۔

مصائب قوم عند قوم فوائد

ورنہ اگر کائنات کی اشیاء کی مضرت رساں پہلو کی وجہ سے جو اس کا عدمی اور سلبی حصہ ہے، ان اشیاء کو وجود نہ دیا جاتا یا وجود دے کر انہیں اپنی جبلی خاصیات کے مظاہرہ سے روک دیا جاتا، نہ آگ جلا سکتی، نہ پانی بجھا سکتا، نہ ہوا اڑا سکتی، نہ مٹی دبا سکتی، نہ زہر مار سکتا نہ سحر ختم کر سکتا، نہ شیر پھاڑ سکتا، نہ مچھر انجکشن کر سکتا، نہ کھٹمل خون چوس سکتا، نہ وبائیں ہلاک کر سکتیں، نہ امراض ضعف لا سکتے، نہ طوفان بہالے جاسکتے۔ نہ ریلیں ٹکرا کر ہلاک کر سکتیں، نہ ایروپلین گر کر مار سکتے، نہ

بم بھسم کر سکتے، نہ گیس ماؤف کر سکتے، نہ چھری کاٹ سکتی، نہ تلوار خون کر سکتی، نہ بندوق کی گولی بنا سکتی، نہ مشین گن تھراؤ کر سکتی، نہ توپ انہدام کر سکتی۔

یا ان کے ضرر رساں اثرات سے کوئی چیز متاثر نہ ہو سکتی، یعنی نہ تاثیر ہوتی، نہ تصرف نہ فعل ہوتا نہ انفعال نہ فاعل و مفعول نہ فعلی عجائبات کا ظہور ہوتا نہ تمدنی مصالح کا وجود، اور ان ہی اشیاء سے جب کہ منافع کی صورتیں بھی پیدا ہوتی تھیں۔ کیونکہ عدم اصلی کے ساتھ عارضی وجود بھی ان میں لگا ہوا ہے۔ اور اسی طرح ان کے منافع کا بھی، یا اثر ظاہر نہ ہوتا یا ان سے کوئی شئے متاثر نہ ہوتی تو نہ منافع ہوتا نہ منتفع، نہ نفع کا سوال ہوتا نہ ضرر کا نہ افادہ ہوتا نہ استفادہ، نہ لین دین۔

تو خیال فرمائیے! کہ ایسی بے کار اور معطل کائنات کے بنائے جانے اور حضرات معترضین دہریہ کے پیدا کرنے کی آخر کیا مصلحت ہو سکتی تھی کہ اس کائنات کو استوار کیا جاتا اور اس بے فائدہ اور بے مقصد اور بے رونق چمن کی چمن بندی کی جاتی۔ لیکن اگر یہ مفروضہ صورت لغو اور یہ دہریوں کے آفات سے بچنے کا عجیب و غریب تخیل، کہ نہ شئے ہے نہ اس کے اثرات، سراسر بے ہودگی اور بے عقلی ہے، اور بلا شبہ ہے، تو ثابت ہوگا کہ یہ آفات ہر جہت اور ہر نسبت سے خیر و عدل اور خالق کائنات کی بے شمار حکمتوں، بے مثال صناعیوں اور بے لاگ فیاضیوں کی محکم دلیلیں ہیں۔

وان رغم انف الدھریہ — دہریوں کی خواہشات کے علی الرغم

اور

ولو کرہ المنکرون — اگرچہ یہ منکرین کو ناگوار ہی ہو۔

مصائب کے بغیر ترقی نہیں ہو سکتی:

دہریہ حضرات ممکن ہے کہ مصائب کے سد باب کے لیے یہ تخیل پیش کریں کہ اشیاء میں یہ تزاحم و تصادم ہی آخر قدرت نے کیوں رکھ دیا کہ اس سے یہ مصائب سر چڑھے، ہر چیز صرف نفع ہی کا پہلو لیے ہوئے ہوتی؟

سو اس کا جواب پہلے آچکا ہے کہ اس صورت میں ممکن تھا کہ ان اشیاء میں عدم اصل
ہوتا صرف وجودی وجود ہوتا تو وہ صرف نفع ہی نفع اور خیر ہی خیر پر مشتمل ہوتیں
لیکن جب کہ عدم ہی ان میں اصل ہے تو عدمی آثار اور پھر سلبی آثار ناگزیر تھے اور ان
ہی کا نام تغیرات مصائب اور نقائص ہے اس لیے یہ سوال ہی مہمل ہے۔

لیکن اگر گہرائی میں جایا جائے تو یہ سوال واقعی ہی نہیں ہوتا کیونکہ وجود و عدم اور
تضاد خواص و آثار کے ٹکرانے ہی سے اس عالم کی تمام ترقیات وابستہ ہیں اگر اشیاء
کائنات میں یہ تصادم اور تضاد نہ ہوتا اور ان سے فنا و بقاء کے متضاد آثار ہویدا
ہوتے تو عالم میں ترقیات کا ظہور بھی نہ ہوتا کیونکہ دو متصادم چیزیں ٹکرا کر اپنے وجود
و خطرہ میں ڈال دیں۔ اگر یہ اشیاء باہم ٹکرائیں تو نہ خاصیتوں میں تنوع ہو نہ مصالح میں
تعدد ہو نہ نئے نئے انکشافات ہوں۔ نہ نئی نئی ایجادات رونما ہوں، آگ پانی متصادم
ہوکر جب اپنے وجود کو ختم کر دیتے ہیں تو اسٹیم کی تیسری طاقت جنم لیتی ہے جس سے
ہزاروں کلیں گھومتی ہیں پھر اسٹیم اور لوہے کے پہیے اور سامان لڑ لڑ کر فنا ہوتے ہیں تو
ان سے مختلف تمدنی سامان جنم لیتے ہیں اور پھر یہ سامان استعمال میں آکر اور گویا آب و
ہوا سے لڑ لڑ کر اپنا وجود ختم کرتے رہتے ہیں تو نفس انسانی کی مختلف قوتیں اور منفعتیں
اس سے وجود پذیر ہوتی ہیں پھر یہ منافع نفس کو لگ لگ کر ختم ہوتے رہتے ہیں تو نفس
میں ان کے مختلف آثار کا وجود ہوتا رہتا ہے جس سے نفس کی صفات اور ہیئات
نفسانی تشکیل پاتی ہیں اور نفس کا مزاج بنتا ہے پھر اس مزاج کے مناسب ہی دنیا میں
مختلف افعال کا ظہور ہوتا ہے جن سے کہیں وجود اور کہیں سلب وجود یعنی ارادی
اور اختیاری تغیرات رونما ہوتے ہیں اور انقلابات ہویدا ہوتے ہیں اور اسی وجود اور
سلب وجود یعنی نعمت و مصیبت کی گرم بازاری ان انقلابات میں بھی ہوتی ہے اور
ان سے پھر اور نئے نئے احوال و آثار جنم لیتے ہیں۔

غرض اشیاء کے اختلاف خاصیات اور پھر ان کے باہمی تصادم اور تزاحم ہی سے
عالم میں عجائبات حوادث کا ظہور ہو رہا ہے اگر یہ نزع اور تصادم مٹ جائے یعنی ساری

اشیاء کی نوعیت بھی ایک ہی ہو جائے پھر نوعی صورتیں بھی سب کی ایک ہی ہو جائیں پھر ان کی ذاتیں بھی ایک ہی ہوں گویا سب سب نہ ہوں بلکہ سارا عالم ایک ہی شے ہو اور کلیۃً یکساں بھی ہو جس میں تزاحم اعیان اور تصادم آثار کا نشان بھی نہ ہو تو یہ زیب و زینت یہ بوقلمونیاں اور یہ رنگ برنگ کے عجائبات سب ختم ہو جائیں اور ذوق اور ارباب ذوق کا یہ چمکتا ہوا کلمہ لغو ہو کر رہ جائے۔ سہ

گلہائے رنگا رنگ سے ہے زینت چمن
اے ذوق اس جہان کو ہے زیب اختلاف سے

لیکن اگر دہریوں کے علی الرغم ان سب چیزوں اور ان کے وجودی اور عدمی خواص و آثار کو وجود دیا جائے جس سے وہ اپنے اپنے طبعی مزاج کے مطابق خاصیات دکھلائیں جس سے عالم میں وجود اور سلب وجود کے تغیرات و انقلابات رونما ہوں اور یہی عین عدل و حکمت ہو تو پھر وہی مصائب و آفات کا ہجوم قائم ہوتا ہے جس سے آپ دہریہ کی پناہ لے کر بھاگنا چاہتے تھے۔

بہرحال اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ جب بھی ان معدوم الاصل اشیاء کو وجود دیا جائے گا تو اپنے وجودی آثار کے ساتھ عدمی آثار بھی نمایاں کرنے پر مجبور ہوں گی جن کا حاصل وہی تغیر اور سلب وجود ہوگا جو آخر کار پھر مصائب و آفات کا نام پائے گا اور اسی تغیر و انقلاب کے راستے سے عالم اور اس کے اجزاء ترقی کی راہ چل سکیں گے تو گویا مصائب ہی کا راستہ نکلتا ہے اسی لیے مصائب کا ظہور عین حکمت و مصلحت ثابت ہوتا ہے کہ خالق جل و علی شانہ کے حق میں معاذ اللہ ظلم و ستم۔

كبرت كلمة تخرج من افواههم ان يقولون الا كذبا۔

بڑی بات ہے جو ان کے منہ سے نکل رہی ہے۔ نہیں کہہ رہے ہیں مگر بالکل غلط۔"

خلاصہ یہ ہے کہ ایک لا یعقل جماد سے لے کر عقلمند انسان تک عالم کی ہر ہر جزی

وجود و عدم کی آمیزش سے تضاد حالی میں مبتلا ہے جس سے اس میں تغیر اور سلب وجود کی استعداد قائم ہوئی کہ وجود جیسے آیا تھا ویسے ہی چھن بھی سکے۔ اور آثارِ عدم ابھر آئیں ہاں پھر اس استعداد کی فعلیت متضاد اجزاء کی ترکیب سے رونما ہوتی ہے جس سے یہ عالم اپنے اول و آخر کی تضاد سامانی سے اپنی ذات اور جبلت ہی سے مصیبت زدہ ثابت ہوتا ہے جس سے اس کے وجودی کمالات ہمیشہ رو بزوال رہتے ہیں یہاں تک کہ یہ وصفی اور احوالی فنا آتے آتے ایک دن ان اشیاء کی ذوات ہی فنا کے گھاٹ اتر جاتی ہے جس سے قدرتی طور پر ہمہ وقت اعلان ہوتا رہتا ہے کہ یہ اشیاء اپنی ذات سے خود وجود کی مالک نہیں بلکہ وجود کا سرچشمہ حضرت واجب الوجود جل مجدہٗ کی ذات بابرکات ہے جس کے سامنے یہ سب اشیاء مع اپنی ذات و صفات اور افعال و احوال کے عاجز و درماندگی اور رو بہ فنا ہیں اور اسی لیے ہمہ وقت مصیبت زدہ ہیں۔

پس یہ مصائب خدا کے وجود کی ایک مستقل دلیل ثابت ہوتی ہیں، نہ کہ انکارِ صانع کی۔

عالم کی اکتسابی آفات

یعنی

اختیاری مصائب

ہر نوع کی مصیبت اس کے حسب حال ہے :

یہاں تک ان مصائب کے بارہ میں بحث کی گئی جو قدرتی اور تکوینی تغیرات کے ماتحت مخلوق پر آتی تھیں اور جن میں انسان اور غیر انسان کی کوئی تخصیص نہ تھی لیکن ظاہر ہے کہ مخلوقات میں ذی شعور اور ذی عقل مخلوق انواع بھی موجود ہیں جن سے مصائب مخصوص ہیں سو انہیں بھی اسی وجود و عدم کی نسبت سے سمجھئے اور وہ اس طرح کہ :۔

بہر حال جب یہ کائنات وجود و عدم اور وجودی کمالات اور عدمی نقائص سے مرکب ہے اور اس میں ہر شے کا وجودی کمال ہی اپنی عدمی ضد کو کھولتا ہے کہ :

وبضدھا تتبین الاشیاء

اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وجود تمام انواع کو یکساں نہیں ملا تو اس سے بداہتہً یہ نتیجہ نکل آتا ہے کہ ان ساری انواع کائنات سے ایک ہی قسم کی عدمی آفات کا ظہور نہیں ہو سکتا بلکہ جس نوع میں جس قسم کے وجودی کمالات آئیں گے اس سے اسی قسم کے عدمی آفات و نقائص بھی کھلیں گے جو اس کے عدمی طبیعت کی طرف منسوب ہوں گے اس کے ساتھ یہ بھی ایک محسوس حقیقت ہے کہ موالید ثلاثہ (جمادات، نباتات

ات)، کی جس جس نوع میں وجود اور وجودی کمالات ترقی کرتے گئے ہیں اسی
ت سے آفات کا تنوع بھی بڑھتا گیا ہے اور تغیرات بھی نوع بنوع اور رنگ
ب ہوتے گئے ہیں۔ کیونکہ وجود میں جیسے کمالات غیر متناہی اور متفاوت ہیں ایسے
عدم میں ان کی اضداد بھی غیر متناہی اور متفاوت المراتب ہیں۔ پس جس جس درجہ
وجود آیا اسی درجہ کا اس میں عدمی نقص بھی کھلا اور جس مقدار میں کمالات وجود
ے اسی مقدار میں اس کے عدمی شرور بھی واشگاف ہوئے۔

مثلاً سب سے ادنیٰ اور کمترین وجود جمادات کو عطا ہوا ہے جس میں بظاہر نہ
س ہے نہ حرکت نہ ادراک ہے نہ شعور نہ نشوونما ہے نہ بالیدگی نہ ارادہ ہے نہ اختیار
رہے تو ایسا مضمحل ہے جسے خالق کے سوا کوئی دوسرا نہیں پہچان سکتا۔

غرض ادنچے کمالات کی ان میں بود و نمود نہیں۔ ان کا بڑے سے بڑا وجودی کمال
رت، صلابت، ثقل، وزن، سطحی عظمت و ہیبت اور اجزاء کی بستگی و وابستگی ہے
ں میں ان میں طول و عرض عمق پیدا ہو گیا ہے اس لیے جمادی آفت بھی ان ہی مذکورہ
الات کے سلب اور تغیر کی صورت میں نمایاں ہوگی۔ یعنی صحیح سالم اجزاء کا پھٹ جانا
روں یا پہاڑوں یا زمین کا شق ہو جانا۔ یا ان کا گھل کر ریزہ ریزہ ہو جانا، یا ان کی شدت
صلابت کا جاتا رہنا وغیرہ ہی ان کی عدمی مصائب شمار ہونگی جو ان جمادات کی جبلی طبیعتوں
رجمادی نفوس کے تغیر کی طرف منسوب ہونگی۔ پس یہی امور جمادی امراض شمار ہونگے
رتپ ولرزہ اور غم والم۔ کیونکہ ان کے نوعی وجود نے جو کمالات ان میں ودیعت
یے تھے ان کا سلب ہونا اور چھن جانا، پھٹن وغیرہ کی صورت میں نمایاں ہو سکتا تھا۔
رتپ ولرزہ یا طاعون اور ہیضہ کی شکل میں۔

نباتات کا وجود جمادات سے اعلیٰ ہے کہ ان میں جمادی خصوصیات کے ساتھ
باتی کمالات مثل نشوونما تولید و ولادت یعنی ایک درخت سے دوسرے کا وجود
ں آنا یا ایک شاخ یا تخم سے ہزارہا شاخوں کا ظہور، پھر تثمیر و انشعاب یعنی پھل دار
ونا اور شاخ ہو کر پھیل جانا وغیرہ، نباتی کمال بھی انہیں عطا ہوئے ہیں اس لیے ان

میں مذکورہ جمادی آفات کے ساتھ ساتھ نباتی آفات کا ظہور بھی لازمی ہوگا جیسے نشو و نما کا باوجود اسباب مالیدگی یعنی پانی اور نمناک زمین کے موجود رہتے ہوئے بھی سلب ہو جانا اور سوکھ جانا جس سے تولیدی سلسلہ چلتا تھا یا پھل نہ لانا اور پھل کا مارا جانا یا سرسبزی اور شادابی کا ختم ہو جانا۔

پس یہ نباتی نقص ان کی نباتی طبیعت کی طرف منسوب ہوگا اور کہا جائے گا کہ فلاں درخت کی نباتی جبلت میں کوئی تغیر آیا ہے۔ جس سے یہ درخت سوکھنے لگ اور بار آور نہ ہوا۔

حیوانات کو نباتات سے بھی اعلیٰ وجود دیا گیا ہے کہ ان میں علاوہ جمادی اور نباتی کمالات ہونے کے حیوانی وجود کے کمالات مثل حس و حرکت اور ارادی افعال کے کمالات بھی آئے ہیں گو وہ ارادہ ان کی طبع حیوانی ہی کے تابع ہو کر ایک طرح جبلی اور طبعی ہی ہو۔ تاہم اس سے صادر شدہ افعال ارادی ہی افعال کہلائیں گے جو ان کے طبعی تقاضوں سے سرزد ہوں گے۔ نہ کہ سوچ بچار اور فہم و تدبر سے۔ اس لیے ان میں جمادی آفتوں مثلاً بدن کے پھولنے، پھٹنے یا سکڑنے اور سوکھنے نیز نباتی آفتوں مثلاً نشو و نما نہ ہونے یا سلسلہ تولید بند ہو جانے کے ساتھ ساتھ حیوانی آفتیں بھی ظہور کریں گی۔ جو ان کی طبعی افعال و عوامل کی خرابی کا نتیجہ کہلائیں گی۔

جیسے کسی چرندہ حیوان کا کسی کے کھیت یا گھر میں جا گھسنا اور پٹ کر نکلنا، یا کسی پرندہ کا اپنے کسی نوع جاندار دشمن کے سامنے سے نہ اڑنا اور شکار ہو جانا یا کسی جانور کا ایک دم بہت سا کھا جانا اور اپھر کر مر جانا۔ وغیرہ۔

پس یہ حیوانی آفتیں ان کی طبع حیوانی ہی کی طرف ہی منسوب ہوں گی جو طبعی افعال کے پردہ میں مخفی رہ کر کام کرتی ہے اور کہا جائے گا کہ اس حیوان کی طبیعت میں فتور آ گیا ہے کہ اس نے اپنی طبیعت اور نوعیت کے خلاف حرکت کی اور گرفتار بلا ہو گیا

انسان کے اختیاری مصائب اور اس کی دو نوعیں :

اس طبعی اصول اور فطری ترتیب کے ماتحت جو موجودات میں درجہ بدرجہ اونچی ہوتی گئی ہے جب ہم انسان پر نظر ڈالتے ہیں تو اس کا وجود ساری ہی کائنات سے اکمل اور اعلیٰ اور جامع وجودات دکھائی دیتا ہے کہ اس میں علاوہ جمادی اور نباتی کمالات کے جو غیر اختیاری انداز کے ہیں اور علاوہ حیوانی کمالات کے جو اختیاری مگر طبعی رنگ کے ہیں مخصوص انسانی کمالات بھی ہیں جو اختیاری اور شعوری رنگ کے ہیں جن میں اس کی افضلیت و برتری اور سعادت نوعی کا راز پنہاں ہے یہ انسانی کمالات نوعی طور پر دو قسم کے ہیں ایک علمی کمالات جن سے انسان کے ادراک و شعور کا تعلق ہے اور ایک عملی کمالات جن سے انسان کے اکتساب کا تعلق ہے اس کی علمی قوت کا منشاء صحت فکر ہے جس کو اصل علم کہنا چاہیئے اور عملی قوت کا منشاء اعتدال اخلاق ہے جس کو طاقت عمل کہنا چاہیئے۔ اور اس طرح انسان کے تمام نوعی کمالات کا سرچشمہ علم اشیاء اور عدل اخلاق نکل آتا ہے۔ علم اشیاء کے دائرہ میں وہ محسوس معقولات اور ذوقیات وغیرہ وغیرہ انواع علوم کا جامع ہے جن سے اس کی قوت علمیہ اور عقل کا کمال کھلتا ہے اور عدل و اخلاق کے سلسلہ میں وہ افراط و تفریط سے بچ کر باخلاق معتدلہ عمل صالح پر قادر ہے جس سے اس کی قوت علمیہ اور ہمت کا کمال نمایاں ہوتا ہے اور جب وہ علم اشیاء کی روشنی میں عدل و اعتدال کے ساتھ کائنات عالم میں ارادی تصرفات کرتا ہے۔

گویا اپنے ارادہ و اختیار کو ان دونوں کمالات کی تکمیل کے لیے استعمال کرتا ہے تو ایک طرف تو اس کے نفس کے یہ مکنون علمی و عملی کمالات کھلتے ہیں جن سے یہ تصرف عمل میں آتا ہے اور دوسری طرف کائنات عالم کے ان اجزاء کے چھپے ہوئے خواص و آثار ظاہر ہوتے ہیں۔ جن میں یہ تصرف کیا جاتا ہے اور اس طرح عالم انفس اور عالم آفاق دونوں کے مخفی جوہر کھل کر عالم آشکارا ہوتے رہتے ہیں۔

نیز انفس و آفاق کے ایک دوسرے کے کام میں لگے رہنے سے دنیا میں ایک نظام صالح برپا ہو جاتا ہے جس کے لیے انسان اور اس جہان کا ظہور ہوا ہے۔

لیکن اسی سابقہ اصول کے مطابق انسان میں یہ اختیاری کمالات علم واقعی اور خلق معتدل پیدائشی اور اصلی نہیں کیونکہ یہ وجودی کمالات ہیں اور وجود انسان میں ذاتی اور اصلی نہیں بلکہ عدم اصلی ہے اس لیے علم اشیاء کے بجائے عدم علم اشیاء یعنی جہل اصلی ہے اور اعتدال اخلاق کی جگہ عدم اعتدال اخلاق یعنی اخلاقی بے اعتدالی اور افراط و تفریط اصلی ہے جسے ظلم کہا جاتا ہے۔

پس انسان کی جبلت علم و عدل ہونے کے بجائے ظلم و جہل ہے قرآن حکیم نے انسان کی اصلی لاعلمی کے بارے میں تو یہ فرمایا کہ:

واللہ اخرجکم من بطون امھاتکم لاتعلمون شیئا وجعل لکم السمع والابصار والافئدۃ	اور اللہ نے تم کو نکالا تمہاری ماں کے پیٹ سے نہ جانتے تھے تم کسی چیز کو اور دیئے تم کو کان اور آنکھیں اور دل۔

ایک اور جگہ فرمایا:

ماکنت تدری ما الکتاب و لا الایمان ولکن جعلنٰہ نوراً نھدی بہ من نشاء من عبادنا	تو نہ جانتا تھا کہ کیا ہے کتاب اور نہ ایمان ولیکن ہم نے رکھی ہے یہ روشنی اس سے راہ سمجھا دیتے ہیں جس کو چاہیں اپنے بندوں میں سے۔

ظاہر ہے کہ کلی لاعلمی جو پہلی آیت کا مفاد ہے پھر کتاب تک کا ادراک نہ رکھنا ایمان تک سے واقف نہ ہونا یعنی جزئیاتی لاعلمی جو دوسری آیت کا مدلول ہے وہی عدمی وصف ہے جو انسان کی خلقت بتایا گیا ہے اور ان امور سے باخبری وجودی خیر ہے جو من جانب اللہ تبلائی گئی ہے اور ظلمت اخلاق یا سوء اخلاق جس کا حاصل اخلاقی بے اعتدالی اور افراط و تفریط ہے کے بارہ میں فرمایا:

وما ابرئ نفسی ان النفس لامارۃ بالسوء الا ما رحم ربی۔ — اور میں پاک نہیں کہتا اپنے جی کو۔ بے شک جی تو سکھاتا ہے برائی مگر جو رحم کر دیا میرے رب نے۔

جس سے ظاہر ہے کہ لاعلمی اور بے اعتدالی یعنی جہل اور ظلم انسان میں اصل ہے اور علم و عدل عارضی ہے جو من اللہ آتا ہے جب کہ وہ ارادہ و اختیار سے ان کمالات کا اکتساب کرے۔ اسی لیے قرآن نے انسان کو پیدائشی ظلوم و جہول فرمایا :-

انہ کان ظلوما جھولا۔ — "یہ ہے بڑا بے ترس نادان"

پس جہل کے تحت تمام علمی اور شعوری بے اعتدالیاں انسان کی سرشت ثابت ہوتی ہیں جس سے اس میں برے افکار و خیالات اور نامعقول اعتقادات پیدا ہوتے ہیں خواہ وہ سمع و بصر کی غلط کاریوں سے ہوں جیسے حرام باتوں کے دیکھنے اور سننے سے دل میں کوئی برا خیال جم جائے خواہ چکھنے اور سونگھنے کی غلطیوں سے کوئی برا فکر دل میں قائم ہو جائے خواہ ناحق چھونے اور چھیڑنے کی برائیوں سے کوئی برائی دل میں گھر کر جائے۔ ادھر ظلم کے تحت تمام عملی بے اعتدالیاں اور ناحق کی عملی کاروائیاں خواہ وہ ہاتھوں سے سرزد ہوں یا پیر دل سے، زبان سے یا دوسرے اجزاء بدن اور کسی ایک حصۂ بدن سے سرزد ہوں یا مجموعۂ بدن سے، انسان کی جبلت ثابت ہوتی ہوں جس سے واضح ہے کہ یہ ساری علمی اور عملی خرابیاں جنہیں وسائل مصیبت کہنا چاہیے انسان میں باہر سے نہیں آتیں بلکہ اس کے جوہر ذات سے ابھرتی ہیں جس کا منشاء ظلم و جہل یعنی عدم علم اور عدم عدل ہے حتیٰ کہ اگر اس میں وجودی خیر آ بھی جاتی ہے تب بھی یہ جبلی خرابیاں صرف مستور اور مغلوب ہو جاتی ہیں معدوم نہیں ہوتیں۔

نیز یہ جاہلانہ اور ظالمانہ جبلت کلیۃً تبدیل نہیں ہوتیں۔ چنانچہ انسان میں علم وافر آ جانے کے باوجود بھی جہل باقی رہتا ہے اور اعتدال کامل آنے پر بھی ظلم یکسر ختم نہیں ہو جاتا اور سوائے معصومین کے انسان کسی وقت بھی ظالمانہ اور جاہلانہ حرکات

یا ان کے امکان سے مبرا نہیں ہو سکتا۔

جیسے سانپ کو کتنا ہی دودھ پلا کر اپنا مطیع و منقاد کر لیا جائے لیکن اس کے وہ ڈسنے کی جبلت اور زہر چکانی کی خصلت اس کی ذات میں سے کوئی نہیں نکال سکتا۔ ورنہ وہ سانپ سانپ نہیں رہے گا۔ البتہ سدھانے اور تربیت دینے اور انسان کی صحبت و معیت سے اس جبلت کا مستور و مغلوب ہو جانا یا زائد سے زائد صحیح مصرف کا پابند ہو جانا ممکن ہے اسی طرح انسانی نفس کے وہ عدمی نقائص و شرور جن سے بالارادت ناشائستہ افعال کا ظہور ہوتا ہے ریاضت و مجاہدہ کسب کمال اور صحبت نیک سے کلیۃً زائل نہیں ہوتے یا اعتدال پہ آجاتے ہیں یا رخ بدل لیتے ہیں مگر جبلت ختم نہیں ہوتی "جُبل گردد جبلّ نہ گردد" شرعی مثل ہے اور ظاہر ہے کہ اسی سابقہ ضابطہ کے مطابق جس حد تک وجودی کمالات ہوں گے اسی حد تک اس میں حسب نوعیت وجود ان کی متقابل اضداد یعنی اسی نوع کی آفات و مصائب بھی ابھریں گی کہ ہر وجودی کمال کے ساتھ اس کی عدمی ضد لگی ہوئی ہے۔

پس انسان کے علم پہ عدم علم کی اور عدلِ اخلاق پہ عدم اعتدال کی یورش ہو تو ناگزیر ہے کہ علمی کمالات کے دائرہ میں تو اس کے علمی قویٰ پر بے علمی۔ بے عقلی بے فکری بدفہمی۔ اور باسمائے معروفہ جہالت، حماقت اور غفلت وغیرہ عدمی خاصیات کا غلبہ ہو جو ہر وقت اس کے علم و عقل اور فہم و شعور پہ ہجوم کر کر کے اسے مست اور متغیر کرتی رہیں ادھر عملی کمالات بے اعتدالی، بے ہنگامی، بے تمکینی، بے ضبطی، ناشکری، بے صبری، بد باطنی اور باسمائے معروفہ ظلم، جور جفا جزع، فزع گھبراہٹ تلون اور فساد وغیرہ کی عدمی خاصیات کا ہجوم ہوتا رہے جو اس کے عدل و اعتدال پہ چھاپہ مارتی ہیں اور اس لیے اس پہ وقتاً فوقتاً علمی اور عملی آفات و مصائب آتی رہیں جن میں سے کوئی اس کے عارضی علم و اعتقاد کو فاسد کرے اور کوئی عمل و سمت کو تباہ کرے اور اس طرح اسے خسر الدنیا والآخرۃ کا مصداق بناتی رہیں۔ اس لیے اگر جمادات و نباتات اور حیوانات کی جبلتوں سے خاص خاص

قسم کی آفات و مصائب کا ظہور ہوتا تھا تو انسان کی جبلت سے جو جامع ترین جبلت ہے ہر قسم کی آفات و مصائب کا ظہور ہونا چاہیئے۔

اور اگر غیر انسان سے یہ آفات و مصائب بطور جبلی خاصیت کے محض طبعی طور پہ نمایاں ہوتی تھیں کہ وہاں طبع کے سوا عقل و شعور نہ تھا تو انسان میں کسب واختیار اور علم و عدل کی بدولت اس کی آفات ارادی اور شعوری طور پہ اس کے اکتسابی افعال سے بھی نمایاں ہونی چاہئیں اور اگر اول الذکر یعنی غیر انسانی آفات جماد و نبات و حیوان کی نوعی طبیعتوں کی طرف منسوب ہونگی تو اس باشعور انسان کی یہ افعالی آفات اور بربادیاں اس کے ارادہ وکسب اور عملی کرتوت کی طرف نسبت کی جائیں گی۔ لھا ما کسبت وعلیھا ما اکتسبت۔

انسان کے ارادی افعال کی تین قسمیں :

اب اگر یہ افعال حسی ہوں جن کا منشا طبع انسانی یا عقل بشری ہو تو ان افعال کے مخالف علم و عدل ہو جانے یا افراط و تفریط میں آجانے سے آفات کا ظہور عادی اور تکوینی رنگ میں ہوگا اور اگر افعال شرعی ہوں جن کا منشا کوئی قانون خداوندی ہے تو ان کے افراط و تفریط سے مصائب و آفات کا ظہور تعزیری اور انتقامی رنگ میں ہوگا۔

پس اس طرح انسان کے افعال تین قسم کے نکلتے ہیں جن کی خرابی اس کے حق میں آفات و مصائب کا ذریعہ بنتی ہے افعال طبعیہ جن کی محرک طبیعت ہو افعال عقلیہ جن کا داعیہ عقل سے ابھرے اور افعال شرعیہ جن کی داعی شریعت الٰہی ہو۔

امور طبعیہ در حقیقت نفس کی انفرادی اور شخصی خواہشات کا نام ہے کیونکہ ان امور میں مدار کار طبع بشری ہوتی ہے اور طبیعت چونکہ اپنی پیدائشی بے شعوری اور کور باطنی کے سبب اپنے سوا کسی دوسرے کی منفعت کی طرف اور اپنے وقتی حال سے آگے بڑھ کر مآل کی طرف نظر نہیں کر سکتی اس لیے اس کی تمام تر سمت نفس کی نوری

لذت وقتی حلاوت اور عاجل منفعت تک محدود رہ جاتی ہے اور یہ انسانی کسب واختیار کی طاقت اس جاہل رہنما کے اشاروں کے ماتحت صرف معاشی امور کھانا، پینا، سونا، جاگنا، مباشرت وجماع، جاہ ومال، حرث ونسل، باغ وزمین اور بالفاظ مختصر استیفائے لذات اور دفع مضرات ہی افعال میں لگی رہتی ہے جو بلا کسی خارجی تلقین وتعلیم کے خود انسان کے اندر سے ابھرتے رہتے ہیں اور جبلّت سے نمایاں ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ امور چونکہ جزدی اور شخصی خواہشات کے ماتحت شخصی مفاد کے لیے سرزد ہوتے ہیں اس لیے ان کی تحصیل کے لیے نہ کسی قانون کی ضرورت ہے اور نہ ہی ان کے لیے کوئی قانون کلی بن بھی سکتا ہے کیونکہ ہر شخص کی طبیعت کی افتاد الگ الگ ہے اس لیے ان شخصی اور جزدی افعال میں تمام طبائع کو کسی ایک قانون کا پابند کیا بھی نہیں جا سکتا بلکہ ان کا قانون ہی یہ ہے کہ یہ امور ہر شخص کی ذاتی افتاد اور طبعی تقاضوں کے تابع ہوں البتہ خود اس شخصی طبیعت کی استقامہ اور اصلاح کے لیے قانون ضرور ممکن ہوگا جو اس میں سے کجی نکال دے مگر ان طبعی جزئیات کے انضباط عام اور نظم کلی کے لیے وضع قانون ناممکن ہے۔

رہے امور عقلیہ سو درحقیقت وہ بھی امور طبعیہ ہی ہیں مگر اصولی اور کلی رنگ میں یعنی عقل ان ہی طبعیاتی امور میں سے کچھ اصول اور کلیات اخذ کر کے ان کی قدر مشترک پر مطلع ہو جاتی ہے اور اس کے اشاروں پر یہی طبعیاتی امور شخصی مفاد کے بجائے نوعی مفاد کے لیے استعمال میں آنے لگتی ہیں۔

پس طبعیات افراد کی شخصی خواہشات کا نام ہے اور عقلیات اونیٰ افراد کی اجتماعی خواہشات کا نام ہے مگر محل دونوں کا یہی حسی امور ہیں جو معاش سے متعلق ہیں۔

بہر حال یہ طبعی اور حسی جزئیات ہی جب عقلی قواعد اور کسی کلی نظام سے وابستہ ہو کر اپنے اپنے اصول کے تحت آ جائیں تو انہیں کا نام امور عقلیہ یا امور کلیہ بن جائے گا۔

جیسے شخص واحد اپنی روٹی کی فکر کرے اور اس کا کوئی منضبط آئین بنا لے تو یہ عقلی شعبہ ہو جاوے گا اس لیے امور طبعیہ اور امور عقلیہ میں اگر فرق ہے تو جزئیت اور

کلیت کا ہے طبعی امور افراد تک محدود رہ جاتے ہیں اور عقلی امور فرد سے نکل کر جماعت قوم اور پوری نوع تک جا پہنچتے ہیں اور پھر ان کا رنگ سیاسی انتظامی اور بین الاقوامی ہو جاتا ہے جو ظاہر ہے کہ طبعی اور انفرادی خواہشات پر نہیں چلائے جا سکتے بلکہ ایسے عقلی اور کلی اصول پر جو سب کے نزدیک ایک سنّت مسلّمہ بن گئے ہوں اس لیے امور عقلیہ قانون عام کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جو پوری قوم یا پوری نوع کے لیے حجت ہوتا ہے۔

لیکن پھر بھی یہ حسی امور خواہ طبعی ہوں یا عقلی شخصی خواہشات ہوں یا جماعتی وہ ابھرتے انسان کے اندر ہی سے ہیں کیونکہ طبیعت کی طرح عقل بھی انسان کو کہیں باہر سے لانی نہیں پڑتی یہ دونوں اس کے خلقی غریزی اور جبلی قویٰ ہیں جو اس کی ذات کا جوہر ہیں اب اگر طبع بشری بوجہ بے شعور اور بے بصر ہونے کے محکومیت کا مقام رکھتی ہے اور عقل بشری بوجہ منبع شعور اور مورد علم و خبر ہونے کے اس پر منصب حکومت رکھتی ہے تو یہ حاکمیت اور محکومیت بہر حال دائرہ بشریت کی اپنی ہی ہے جو اس میں سے ابھرتی ہے اور اسی تک پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے نہ اس کے باہر سے آتی ہے نہ اس سے باہر جاتی ہے۔

لیکن ان ہی طبعی اور عقلی امور کو اگر علم کی روشنی اور ماتحتی میں دیکھا جائے تو علم بلا شبہ عقل سے اوپر کا مقام ہے کہ خود عقل میں بھی جلاء بغیر علم کے نہیں آتی اور علم وہاں تک کی خبر دیتا ہے جہاں تک عقل کی پرواز نہیں۔ اسی لیے عقل کو اس کا محکوم اور آلۂ کار بننا پڑتا ہے جس سے ظاہر ہے کہ علم خود انسان کا اپنا ذاتی یا طبعی اور خانہ زاد جوہر نہیں جیسا کہ طبع اور عقل اس کی ذاتی اور خانہ زاد جوہر تھے چنانچہ انسان کی پیدائشی اور آغاز زندگی کی کیفیت شاہد ہے کہ وہ جاہل محض پیدا ہوتا ہے علم اس میں سمع و بصر اور وجدان والہام کے ذریعہ باہر سے یعنی خدا کی جناب سے آتا ہے اسی لیے ہر کس و ناکس اسے محنت کر کے باہر سے حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے عقل اور طبیعت کے تقاضوں کو کوئی بھی کسی مکتب میں جا کر باہر سے نہیں سیکھتا کہ وہ خود بخود

اس کے اندر پیدائشی طور پر چھپے رہتے ہیں اس لیے یہی امور طبعیہ امور عقلیہ اور امور وجدانیہ جب علم کے زیر اثر آجائیں گے اور اس کے امر و نہی کے ماتحت نمایاں ہوں گے تو ان ہی کے مجموعہ کا نام امور شرعیہ ہوگا۔

پس اگر عقلِ محض سے انسانی قوانین وضع ہوتے ہیں جن کا نام فلسفہ و تمدن ہے تو اس علمِ قطعی سے خدائی قانون کا چشمہ ابلتا ہے جس کا نام حکمت و شریعت ہے پس عقل محض کے نیچے آئے ہوئے قوانین انسانی افعالِ عامہ حسی اور مادی یا مادی المآخذ ہوں گے اور شرعی قوانین کے نیچے آئے ہوئے انسانی افعال روحانی کہلائیں گے خواہ وہ مادیات سے متعلق ہوں یا معنویات سے۔

اب ظاہر ہے کہ وہی وجود و عدم کی آمیزش جو کائنات کے ہر ہر ذرہ حتی کہ انسان کی ذات و صفات اور ظاہر و باطن میں بھی سمائی ہوئی ہے وہی اس کے ارادی افعال میں بھی آئے گی خواہ وہ مادی افعال ہوں یا روحانی حسی ہوں یا شرعی یعنی اس کے افعال بھی ہونے نہ ہونے کی نسبتوں سے وجودی اور سلبی ہو کر ہنر اور عیب کہلائیں گے اور اسی نسبت کے مطابق اپنے اثرات دکھلائیں گے۔

افعال کے وجودی ہونے کا یہ مطلب ہوگا کہ ان میں شریعت کے مطلوبہ اعتدال کا وجود ہے وہ معتدل ہیں اور عدل کی طرف منسوب ہیں نہ ان میں افراط ہے نہ تفریط، اور ان کے عدمی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ ان میں یہ خاص اعتدال نہ رہے سلب ہو جائے اور اس کے بجائے افراط و تفریط اور ظلم ابھرنے لگے۔ یعنی یہ افعال جاہلانہ اور ظالمانہ نہ بن جائیں اور عدل و میانہ روی سے منسوب رہنے کے بجائے ظلم و جہل سے منسوب ہو جائیں۔

اب اسی سابقہ اصول سے کہ سلبی تغیرات ہی آفات ہیں یہ بے اعتدالی جو ایک عدمی اور سلبی نسبت، ہے خواہ طبعی افعال میں ہو جیسے کھانے، پینے، سونے، جاگنے رہنے، سہنے، مباشرت و جماع وغیرہ غیر معتدل انداز میں ہو جائیں۔ یا عقلی افعال میں ہو جیسے تمدنی، سیاسی، اداری، اجتماعی اور بین الاقوامی معاملات میں غیر معتدل

ہو جائیں۔ یا شرعی افعال میں ہو جیسے مذہبی عقائد، اعمال، احوال، اقوال، عبادات و معاملات وغیرہ بے اعتدال ہو جائیں۔ بالضرور انسان کو مبتلائے مصائب و آفات کرکے رہتی ہے۔ فرق صرف یہ ہوتا ہے کہ امور طبعیہ چونکہ شخصی خواہشات سے شخصی مفاد کے لیے ابھرتے ہیں تو ان کی بے اعتدالیوں سے آفات بھی اکثر و بیشتر جزئیاتی رنگ میں اشخاص اور نفوس منفردہ پر پڑتی ہیں اور انفس سے ابھر کر انفس ہی کو تباہ کر ڈالتی ہیں۔

ادھر امور عقلیہ یا امور عامہ میں چونکہ اجتماعی رنگ ہوتا ہے جو جماعتی خواہشات سے ابھرتے ہیں اور ان میں نوعی مفاد پیش نظر ہوتا ہے اس لیے ان کی بے اعتدالیوں سے آفات و مصائب بھی زیادہ تر آفاقی ہوتی ہیں جو تمدنی سیاسی اور اقتصادی راستوں سے پوری قوم پر پڑتی ہیں اور قوم کی قوم کو برباد کر دیتی ہیں لیکن ان دونوں صورتوں میں ان آفات کا نام وہی تغیر اور سلبی آفت ہو گا نہ کہ انتقام و تعزیہ۔ کیونکہ انتقام و تعزیر کسی عائد شدہ قانون کی خلاف ورزی سے ہوتا ہے اور یہاں یہ صورت نہیں کیونکہ امور طبعیہ میں تو سرے سے ہی اصولیت اور اشتراکیت نہیں کہ وہ قانون عام کہلائیں۔ البتہ امور عقلیہ میں اصولیت و کلیت کی قانونی شان ضرور ہے مگر جو انسانوں ہی کی اختراع ہوتے ہیں جن کا مورد وہی امور طبعیہ ہیں اس لیے ان کی خلافت ورزی خود اپنی ہی خلاف ورزی ہو گی جس پر قانونی مواخذہ عائد ہونے کے کوئی معنی نہیں کیونکہ قانونی مواخذہ دوسرے کی طرف سے ہوتا ہے جو اپنے سے بالادست ہو نہ کہ خود کا اپنے سے۔ اور یہاں عقل بھی اپنی ہی ہے اور طبیعت بھی اپنی ہی ہے اس لیے ان دونوں سے متعلقہ امور میں اپنی ہی بے اعتدالیوں پر خود اپنے سے مواخذہ کرنے اور خود اپنے آپ کو خود سے سزا دینے کے کوئی معنی ہی نہیں ہو سکتے۔

پس مادیات میں طبعی اور عقلی بے اعتدالیوں کو ذاتی حماقت و بے تمیزی کہا جائے گا قانونی خلاف ورزی نہ کہا جائے گا اور اس بے تمیزی اور بے ہودگی سے پیدا شدہ سلبی آفات و مصائب کو بے اعتدالی کے آثار و نتائج سے تعبیر کیا جائے گا نہ کہ انتقام

وتعزیر ہے۔

البتہ امور شرعیہ کے بارے میں افعال شرعیہ کی بے اعتدالیاں اور افراط و تفریط چونکہ باہر سے عائد شدہ قانون یعنی مذہب اور دین کی خلاف ورزیاں ہونگی جن میں قانونِ الٰہی کے امر و نہی کو توڑا یا نا جائز طور پر استعمال کیا جائے گا۔ اس لیے ان ناجائز افعال پر جو آفات انفس و آفاق میں رونما ہوں گی وہ ناگہانی مصائب نہیں کہلائیں گی بلکہ سزا اور انتقام خداوندی یا تنبیہِ الٰہی سے تعبیر کی جائیں گی جو وہیں سے ڈالی جائیں گی جہاں سے یہ قانون آیا تھا۔ اور ظاہر ہے کہ یہ قانون خود اپنا وضع کردہ یا اپنے کسی اندرونی عزیزہ اور خلق کی پیداوار تو ہوتا ہی نہیں بلکہ مالک الملک کی فطرت سے انسانوں پر اتارا جاتا ہے اس لیے اسے حق ہے کہ اپنی رعایا سے باز پرس بھی کرے اور اپنے معنوی اور مخفی سلسلوں سے اسے تنبیہ بھی فرمائے۔ نیز انہیں انہی راستوں سے سزائیں بھی دے جن راستوں سے اس کے قانون کی خلاف ورزیوں اور بے اعتدالیوں یا افراط و تفریط سے کام لیا گیا ہو۔

انسانی شرور کی دو نوعیں :

حاصل یہ نکلا کہ نفسانی شرور اور بے اعتدالیوں سے پیدا شدہ آفات کی دو قسمیں ہو گئیں ایک ذاتی کمزوریوں کے ثمرات خواہ وہ انفرادی ہوں یا اجتماعی اور انفسی ہوں یا آفاقی۔ شرعی اصطلاح میں ذاتی کمزوریوں کو عیوب اور شرعی خلاف ورزیوں کو ذنوب سے تعبیر کیا گیا ہے۔

ذیل کی حدیث میں اسی تقسیم کی طرف اشارہ فرمایا گیا ہے :

اللھم استر عیوبی واغفر لی ذنوبی۔	اے اللہ میرے عیبوں کو چھپا لے اور میرے گناہوں کو بخش دے۔

عیب عدمی جبلت کا ثمرہ اور خلقی مادوں کا اثر ہے جو کلیتہً انسان سے زائل نہیں ہو سکتا اس لیے اس کے مٹا دینے کی دعا نہیں کی گئی بلکہ نفس کے اندر چھپے

رہ جانے کی خواہش کی گئی ہے اور ذنب (گناہ) عدمی حرکت کا ثمرہ اور کسب کا اثر ہے جو کلیۃً اختیاری ہے کہ وہ ہو بھی سکتا ہے اور رک بھی سکتا ہے اور اس لیے مٹ بھی سکتا ہے اس لیے اس کو بذریعہ مغفرت مٹا دینے کی درخواست کی گئی ہے نہ کہ چھپا دینے کی۔

بہرحال دنیا میں جس قدر بھی آفات انسان کے ارادی افعال سے اس پر آتی ہیں وہ یا اس کے ذاتی عیوب کا نتیجہ ہوتی ہیں یا اس کے اپنے ذنوب کی پاداش عیوب میں طبعی وعقلی عدل واعتدال کی خلاف ورزی ہوتی ہے اور ذنوب میں خدائی علم وامر کی جو عدل واعتدال حقیقی ہے ایک میں انسان خود اپنی فطرت سلیمہ کا مقابلہ کرتا ہے اس لیے تکوینی مصائب کا شکار ہوتا ہے جو اس کے افعال حسیہ سے اس پر پڑتی ہیں اور ایک میں خدا کا مقابلہ کرتا ہے اس لیے انتقامی اور تعزیری مصائب میں گرفتار ہوتا ہے جو اس کے افعال شرعیہ کے سلسلہ سے اس پر ٹوٹ پڑتی ہیں۔

تکوینی مصائب اور عادی آفتیں:

اب اگر یہ ذاتی کمزوریاں اور بے اعتدالیاں یعنی انفس کے عدمی افعال ہونگے جس کے ذریعے صرف اپنے نفس میں غیر معتدل تصرف کیا گیا ہو یعنی طبیعت سے سرزد شدہ افعال ہوں تو نفس کو بلا واسطہ اپنی اندرونی مصائب کا سامنا کرنا پڑے گا۔

جیسے مثلاً کھانے پینے کی بے اعتدالیوں سے معدہ وجگر کا فساد اور اس سے پورے بدن کا ضعف وامراض کی آفت میں مبتلا ہو جانا۔ یا مباشرت کی بے اعتدالیوں سے آلات توالد کا بگاڑ اور اس سے کمزوریوں اور انقطاع نسل کی مصیبت کا سر پڑ جانا یا ہمہ وقت آرام طلبی اور عیش کوشیوں کی بے اعتدالی سے سستی اور کسل بڑھ کر پورے بدن میں رطوبات فاسدہ اور امراض وآلام کا پھیل جانا یا معاشرہ کی بے اعتدالی سے ملال وکلال بہم پہنچ کر مبتلائے افکار وآلام ہو جانا یا تدابیر کی بے اعتدالیوں سے نتائج کی خرابی اور اس سے دل ودماغ میں گھٹن اور ضیق کی مصیبت کا لاحق ہونا

وغیرہ وہ آفات ہیں جو اندرونِ بدن میں غیر معتدل تصرفات سے بدن اور نفس
پر آتی ہیں ان میں نہ کسی غیر کی ملک میں تصرف ہے کہ اسے ظلم کہا جائے نہ کسی قانونی
امر و نہی کی خلاف ورزی ہے کہ اسے سزا و تعزیر کہا جائے بلکہ ذاتی کمزوری حماقت و
جہالت بے اعتدالی اور خود اپنے نفس میں ایک بے جا اور نامناسب تصرف ہے
جس کے یہ طبعی ثمرات کہلائیں گے جو باذن اللہ نمایاں ہوں گے اور اگر متعدی افعال
ہوں جن کے ذریعہ کائنات کی اشیاء اور اعیان میں غیر معتدل تصرفات کیے جائیں
جن کا منشاء عقلی اصول ہوں جیسے تمدنی تصرفات اور عقلی نظام میں نامناسب دخل
اندازی ہو کہ تمدنی منافع تدریج کے بجائے وقتی طور پہ حاصل کر لیے جاویں یا ایک
دم غیر معمولی انتفاعات حاصل کیے جاویں جن کا منشاء محض ہوسرانی ہو تو پھر بھی کوئی
آفات نفس پہ بواسطہ اشیاء کائنات آئیں گی اور تمدن کے راستہ سے اجتماعی طور
پہ جامعہ بشری پر پڑیں گی۔

اور پھر یہ تصرفات جس حد تک وسیع ہوں گے اسی حد تک ان کے ثمرات
بھی وسیع ہوں گے عقلی تصرفات چونکہ ہمہ گیر اور اجتماعی و تمدنی رنگ میں ہوتے
ہیں اس لیے کائناتی مصائب و آفات بھی ہمہ گیر انداز ہی میں انسان کے سامنے
آتے ہیں جو عام حیوانات پر نہیں آتے کیونکہ حیوانات اپنی مختصر طبعی ضروریات
کے ماتحت ہر چیز غذا ہو یا دوا، دانہ ہو یا پانی بقدر ضرورت لیتے ہیں اور وہ
بھی غیر شعوری طور پہ اور ساتھ ہی بلا صنعت و حرفت اور بلا تسخیر و تدبیر رفع حاجت
کر لیتے ہیں اس لیے ان کا یہ ارادی فعل بھی ان کی بے شعور طبیعت سے سرزد
ہونے کے سبب بمنزلہ غیر ارادی فعل کے محض ایک طبعی حرکت رہ جاتا ہے اس
لیے وہ ارادی افعال کی آفات سے بھی بہت حد تک محفوظ ہیں لیکن انسان
اپنی طبعی ظرافت، وسعت پسندی اور تسخیر عام کے ماتحت انتفاعات کے سلسلہ
میں نہ ضروریات کو قلیل اور مختصر رہنے دیتا ہے نہ ان طویل و عریض ضروریات
میں قدر ضرورت پہ قناعت کرتا ہے بلکہ جذبۂ تکاثر اور داعیۂ ظرافت سے ان

میں اپنی صنعت و دستکاری، تکلف و تصنع تزئین و آرائش، آسائش و زیبائش اور مبالغہ آمیزیوں کو دخل دے کر قدرت کے سارے ہی خزانوں میں تصرفات کرتا ہے اس لیے اس کے ان ارادی انتفاعات کا ردعمل بھی اس کے حق میں حیوانات سے کہیں زیادہ ہوتا ہے۔

مثلاً آفاقی اور خارجی حوائج کے سلسلہ میں ایک انسان کسی جانور کی طرح طبعی انداز میں دریا سے محض پانی پی نہیں لے گا بلکہ عقل کی طاقت سے وہ اس سے نہریں کاٹ کر زمین کو بھی پلائے گا۔ یعنی آب نوشی کے ساتھ آب پاشی بھی کرے گا بلکہ لوہے اور پیتل تک کو بھی پانی سے سیراب کرے گا یعنی انجنوں اور مشینوں میں بھی استعمال کرے گا۔ پھر محض سطح دریا ہی سے پانی لے لینے پر قناعت نہیں کرے گا بلکہ مشینی طاقتوں اور بورنگ کے ذریعہ زمین کی گہرائیوں سے بھی پانی اگلوا کر چھوڑے گا پھر جانور تو صرف چلتی ہواؤں سے محض سانس کی درآمد برآمد ہی کا طبعی فائدہ اٹھا لیتا ہے لیکن انسان اس کے ساتھ ساتھ خود ہواؤں کو بھی حرکت و سکون میں لاتا رہے گا۔ کبھی پنکھوں سے ساکن ہوا کو متحرک کر دیتا ہے اور کبھی ربڑ کی گیندوں اور ٹائروں میں چلتی ہوا کو ساکن اور محبوس کر دیتا ہے۔ کبھی خوردنی اور استعمالی اشیاء کے ڈبوں میں بھری ہوئی ہوا کو نکال باہر کرتا ہے اور کبھی مشینوں اور انجنوں کے شکم میں ہوا سے کوئی خلا باقی نہیں چھوڑتا ہے۔ غرض کبھی خلا کو بزور ٹھوس کر بھر دیتا ہے اور کبھی ملاء کو زبردستی خلاء بنا دیتا ہے اور بھری ہوئی ہوا کو نکال باہر کرتا ہے۔

پس انسان ہوا کھاتا بھی ہے اور اس سے کھیلتا بھی ہے۔

یا مثلاً جانور تو حرارت سے محض تاپ ہی لیتے ہیں اور وہ بھی بے سوچے سمجھے اور اپنی صنعت کے دخل کے بغیر۔ لیکن انسان تاپنے کے ساتھ اپنی صنعت سے حرارت کو قابو میں لے آنے کی بھی فکر میں رہتا ہے کبھی اسے پانی اور ہوا کے جگر تک سے کھینچ لیتا ہے جو برقی صورت میں نکلتی ہے اور کبھی اسے کھمبوں پر چڑھا کرتا ہے کے تاروں میں لپیٹ دیتا ہے کہ وہ بندھ جاتی ہے کبھی اسے قمقموں کے

شیشے میں اتار لیا اور کبھی اسے مزدور بنا کر اس سے انجن چلوا لیے اور کبھی اس کے ذریعہ چلتے ہوئے پرندوں کو روک دیا۔
غرض آگ اور حرارت سے وہ نفع ہی نہیں اٹھالیتا بلکہ اس سے محنت مزدوری بھی کراتا ہے۔ یہ آسمانوں پر چڑھنے والی آگ اگر آفتاب کی شعاعوں میں جاکر پناہ لیتی ہے تو اسے وہاں سے بھی کھینچ لاتا ہے اور جذب کر لیتا ہے اور زمین کے ذرات میں بجلی بن کر چھپتی ہے تو اسے یہاں سے بھی نکال باہر کرتا ہے۔
گویا اس کا تصرف زمین سے گذر کر فضاؤں تک اور فضاؤں سے گذر کر فلک اور فلکیات تک جا پہنچا ہے۔
غرض جانور تو ان اشیاء سے غیر شعوری طور پر اور طبعی انداز سے اور وہ بھی انفعال کے محدود دائرہ میں رہ کر کچھ طبعی فوائد ہی حاصل کر لیتے ہیں اور وہ بھی اس طرح کہ خود ہی ان اشیاء کے تصرفات کا معمول بنے رہتے ہیں نہ کہ ان میں کوئی عمل و تصرف کرتے ہیں لیکن انسان شعوری اور اختیاری طور پر خود ان اشیاء میں تصرف کر کے انہیں اپنی بیگار میں لگائے رکھتا ہے۔ بالفاظ دیگر حیوانات جب کہ علم اشیاء سے خالی ہیں تو تسخیر کائنات اور تدبیر اشیاء سے بھی کورے ہیں اس لیے حیوانی افعال کے اثرات صرف ان کی انفرادی ذوات تک محدود رہتے ہیں اور وہ بھی کم سے کم۔ اس لیے ان کے افعال کو نہ عالمانہ افعال کہیں گے نہ جاہلانہ، نہ عادلانہ، نہ ظالمانہ، لیکن انسانی افعال چونکہ اس کے ہمہ گیر علم سے سرزد ہوتے ہیں اور وہ علم الاشیاء کے واسطہ سے تمام اشیاء کائنات میں تصرف کرتا ہے اس لیے اس کے اثرات صرف اس کی ذات تک محدود نہیں رہتے بلکہ پوری کائنات پر ان کا اچھا برا اثر پڑتا ہے کہ ہمہ گیر علم ایک ہی ہے اور وہ ساری کائنات بشری میں پھیلا ہوا ہے اور پھر یہ ہمہ گیر اثرات لوٹ کر آخر کار اس انسان کے ہی نفع و ضرر کا سامان بنتے ہیں اس لیے اس کے افعال عالمانہ و جاہلانہ اور عادلانہ و ظالمانہ دونوں طرح کے القاب کے مستحق ہو سکتے ہیں۔
اب اگر آدمی اشیاء کائنات کی تسخیر و تصرف میں عدل و اعتدال اور میانہ روی اختیار

کرکے ان سے درمیانی درجہ کا فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتا ہے تو اس کائنات کے وجودی جوہر اور آثار وخواص بھی معتدل انداز سے کھلتے ہیں اور معتدل ہی انداز سے فائدہ پہنچاتے ہیں جو پائیدار اور دیرپا ہوتا ہے اگر علم وعدل کے بجائے انجام کی جہالت اور بے اعتدالیوں کے ساتھ یہ تصرف عمل میں آتا ہے تو اس کے افعال کی نوعیت کے مطابق کائنات کے خواص وآثار بھی غیر معتدل انداز میں نمایاں ہوتے ہیں جن سے قسم قسم کے آفات ومصائب کا ظہور ہوتا ہے اور ان کا ضرر بالآخر پھر انسان ہی کو بھگتنا پڑتا ہے۔

گویا یہ بحر وبر کی مصیبت افزا حرکات خود انسان ہی کی غیر معتدل نظریات کی صدائے بازگشت ہوتی ہیں جو انسان سے چل کر اور پورے آفاق سے گذر کر اسی پر لوٹ آتی ہیں اور اس طرح گویا انسان کی ہی قوت عملیہ کا بے جا استعمال اس کے حق میں آفات ومصائب کے کانٹے بو دیتا ہے۔

راز اس کا یہ ہے کہ قدرتی طور پہ انسان کا جیسا انداز فکر ہوتا ہے ویسے ہی اس میں علمی نظریات بھی قائم ہوتے ہیں پھر ان سے ویسے ہی صنعتیں اور حرفتیں اور اسی نوعیت کے حرکات وافعال اور پھر ان سے اسی نوعیت کے آثار ونتائج ظہور میں آتے ہیں اگر ان افعال وحرکات میں کائنات کی عام اشیاء بمقدار کثیر اور بطریق مبالغہ ہمہ گیر طریق پر استعمال میں آئی ہیں تو ان کے نقائص ومفاسدات اور آفات کا بھی کثیر الانواع اور دور رس ہونا ضروری ہے۔

مثلاً آج کے خالص مادی تمدن میں خاص نظریات وافکار کے ماتحت ایٹم بم رذراتی بم) کی ایجاد ظاہر ہے کہ انسان کے دماغی فکر کا ایک اثر اور نتیجہ ہے گویا ایٹم بم انسانوں کے دماغ سے نکلی ہوئی ایک چیز ہے اگر یہ کوئی ہلاکت ہے تو بلاشبہ یہ تباہی انسانوں کے اندر سے نکل کر باہر آئی ہے پھر اس تباہی میں اگر سینکڑوں معدنیات شامل ہیں تو گویا انسانی دماغ میں سے برآمد شدہ تباہی نے اپنی مدد پر ان تمام دھاتوں اور معدنیات کو لے لیا جو اس ایجاد میں انسان کے زیر تصرف آئیں اور اس

طرح تباہی کا یہ مسالہ انسانی فکر کی ہمہ گیری سے تباہی میں بھی ہمہ گیر ہو کر دماغ سے باہر آیا۔ اب اگر ایٹم بم نے بواسطۂ انسان ایک بلندی سے گر کر آبادی اور ویرانہ زمین و باغ۔ حرث و نسل وغیرہ کا ایک وسیع حصہ اور رقبہ برباد کر دیا جس سے انجام کار خود انسان ہی برباد ہوا تو یہ تباہی درحقیقت نظریات کی صورت میں انسان ہی کے دماغ میں سے نکلی اور کتنی ہی معدنیات میں سے گذرتی ہوئی بالآخر پھر انسان ہی پر آپڑیں۔

پس جس حد تک ان تصرفات میں بے اعتدالی، مبالغہ آمیزی اور افراط ہوئی اسی حد تک اس میں سے آفات و مصائب کا ذخیرہ مبالغہ سے نمایاں ہوا۔ گویا یہ ساری تباہی عدم العدل سے سرزد ہوئی جو عدم وصف تھا اور وہ جس جس چیز کو لگتا گیا اس میں عدمی نسبت قائم ہوتی گئی اور وہ آفات کا مورد بنتی رہی۔ پس مصیبت کا خزانہ درحقیقت وہی عدم ثابت ہوا کہیں عدم العلم کی صورت میں اور کہیں عدم العدل کی صورت میں اور جتنا اس میں مبالغہ سے مصائب کا ظہور بھی ہوا۔

ایٹم بم کی خاص صورت چھوڑ کر عمومی طور پر بھی یہی اصول ہر جگہ کارفرما نظر آئے گا کہ اشیاء کائنات میں جتنا اور جیسا تصرف ہوگا اتنی ہی اور اسی نوعیت کی ان کی عدمی آفات بھی کھلیں گی۔ قلیل اور قابلِ تحمل ہونگی۔ کثیر اور غیر معتدل تصرف سے آفات بھی کثیر اور ہمہ گیر ہونگی۔

مثلاً قدیم غیر مشینی بدویانہ یعنی سادہ تمدن میں چونکہ اشیاء کائنات سے نفع اٹھانے میں اعتدال کا رشتہ ہاتھ سے نہ دیتے ہوئے محض رفع ضرورت کا درجہ ملحوظ رکھا جاتا تھا جس میں زوائد اور فضولیات کم ہوتی تھیں تو اشیاء کائنات میں انسانی تصرفات بھی معتدل انداز سے ہوتے تھے اور اس اعتدال انتفاع کے سبب اس تمدن کے سامانوں میں اگر راحت کم یا بقدر ضرورت تھی تو مصیبت بھی کم محدود اور بقدر تحمل ہوتی تھی لیکن آج کے مشینی تمدن میں جب کہ افراط سے اور مبالغہ سے کام لے کر حدِ ضرورت واعتدال کو ترک کر دیا گیا اور غیر معتدل تصرفات سے راحت و لذت کے حصول میں مبالغہ و افراط سے کام لیا گیا تو اسی نسبت سے آفاقی مصائب اور

انجام کار انفسی مصائب بھی بڑھ گئیں جنہوں نے انسانوں کو اسی ہمہ گیری سے تباہ کرنا شروع کر دیا جس ہمہ گیری سے انسانوں نے ان میں تصرفات کیے تھے۔

مثلاً ایک خس پوش خام یا معمولی درجہ کا مکان اگر گر پڑے تو مکان داروں کے بچنے کی توقع ہو سکتی ہے لیکن اگر دس بیس منزل کی سر لفلک بلڈنگ آپڑے تو مکان دار ہی نہیں آس پاس کے شہر داروں کے بھی بچنے کی کوئی صورت نہیں رہتی۔

یا مثلاً مٹی کے ایک دیئے سے کوئی چیز جلنے لگے تو بجھانے کی سبیل باسانی ممکن ہے لیکن اگر بجلی کا کرنٹ در و دیوار میں پھیل جائے تو زندگیوں کی بقاء کی بھی کوئی صورت نہیں رہتی اگر تیر و تلوار سے میدان جنگ میں لوگ ختم ہوتے تھے تو صرف آمنے سامنے کے لیکن مشین گنوں، بموں اور زہریلی گیسوں سے اگر خاتمہ ہوتا ہے تو ایک میدان جنگ ہی کا نہیں، آس پاس کی بستیاں بھی تباہ و ویران ہو جاتی ہیں اگر غیر مشینی گاڑیوں میں سفر دیر سے طے ہوتا تھا تو ان گاڑیوں کی ٹوٹ پھوٹ یا لوٹ پوٹ یا ٹکر سے کوئی عام تباہی اور مصیبت نازل نہیں ہوتی تھی۔ لیکن اگر ریل موٹر ہوائی جہاز وغیرہ میں سفر جلد طے ہونے کی راحت مخفی ہے تو ان کی معمولی سی ٹکر یا الٹ جانے میں جان و مال کا اتلاف بھی بے پناہ چھپا ہوا ہے کہ پل بھر میں ہزاروں جانیں ضائع ہو جاتی ہیں چنانچہ آئے دن اخبارات میں آج کے تمدن کی مختلف الانواع راحتوں کے ساتھ مختلف الانواع مصیبتوں کے اعداد و شمار بھی حد شمار سے باہر چھپتے رہتے ہیں۔

پھر ان مبالغہ آمیزیوں سے مصائب کی یہ ہمہ گیری نہ صرف انسانوں کی ذوات ہی تک محدود رہ جاتی ہے بلکہ انفس سے گذر کر آفاق تک بھی پھیلتی ہے اور بالآخر اس کی تباہ کاری پھر انسان ہی کی طرف لوٹ آتی ہے۔

مثلاً آج کے انسانی افکار و تدابیر سے پیدا شدہ مہلک جنگی ایجادات جیسے زہریلی گیس، منتشر بارود، پھٹنے والے بم، ذراتی بم، یا تمدنی ایجادات میں انجن موٹر، ہوائی جہاز اور دخانی کشتیوں وغیرہ کی لپیٹ میں اولاً تو خود یہ انسان ہی آتا

ہے گویا انسان کی خود اپنی فکری قوتیں ان سامانوں کی صورت میں پہلے تو انسان ہی کے لیے تباہ کن ثابت ہوتی ہیں اور پھر سامانوں سے پیدا شدہ اثرات کا شکار پوری کائنات ہوتی ہے اور انجام کار کائنات کی بربادی سے یہ تباہ کن اثرات لوٹ کر پھر انسان ہی کی تباہی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

جیسے مثلاً غیر معمولی مقدار کے پھٹتے ہوئے بارود یا توپوں یا مشین گنوں اور بموں کا دھواں یا زہریلی گیس کے بخارات یا موٹروں اور ہوائی جہازوں کے پٹرول اور انجنوں کے گیس کے پیاپے اخراجات وغیرہ جب ہر سمت میں ہر وقت پاک صاف ہوا میں سرایت کرتے رہیں گے تو کیسے ممکن ہے کہ مکدر نہ ہو اور اس میں ان بخارات کی سمیت سرایت نہ کرے اور پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ یہ سمیت آلود ہوا انسانی مزاج میں مسموم اثرات پیدا نہ کرے اور انسانوں کی صحتیں بجائے خود صحیح رہ جائیں ؟

نیز ان جانوروں بلکہ پھلوں اور سبزیوں کے مزاج میں بھی یہ سمیت نہ ہو جو بصورت غذا و دوا انسان کا جزء بدن بنتی ہیں اور اس راستے سے بھی ہمہ گیر طریق پر انسان کے مزاج میں تھوڑا بہت فساد نہ آئے ؟ بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ مسموم اور خراب ہوائیں بلا واسطہ بھی دنیا میں طرح طرح کے امراض اور وباؤں کے نشو و نما کا ذریعہ بنیں جو انسانوں کے مزاجوں کے اعتدال کو فوت کر کے پھر اسی انسان کو قبر کے کنارے جا لگائیں۔

پس یہ مسرفانہ ایجادات یا انسانوں کے بے اعتدال کر توت کچھ انسانوں کو تو براہ راست تباہ کرتی ہیں اور کچھ کو بالواسطہ اپنے چھوڑے ہوئے اثرات سے برباد کر دیتی ہیں اور انجام وہی مصائب و آفات کی افراط ہوتا ہے جو اولاً عالم انفس سے عالم آفاق میں اور پھر عالم آفاق سے عالم انفس کے غیر معتدل تصرفات سے بذریعہ عناصر و موالید چھا جاتا ہے اور مادہ پک جانے کے بعد اپنے مقررہ وقت پر باذن اللہ انسانوں پر آپڑتا ہے جس میں آخر کار انسان ہی تباہ ہوتا ہے اسی طرح مثلاً جب کہ زمین کی کانوں اور خزانوں سے سونا، چاندی، لوہا اور عام معدنیات

رانگ، سیسہ، ہڑتال وغیرہ اور تیل پٹرول اور دوسرے سیال مادے غیر معتدل طریقوں سے بافراط اور ہمہ اوقات نکالے جاتے رہیں گے تو موجودہ سائنس کے اصول پر زمین کے ذخیروں میں کمی آتی رہے گی۔

ظاہر ہے کہ اگر ذخائر زمین میں یہ کمی مسلسل ہوتی رہے گی تو لامحالہ زمین کے ٹھوس حصوں میں غیر طبعی خلاء اور تخلخل بھی پیدا ہو گا اور قدرتی طور پہ زمین کا وہ ٹھوس پن اور تکاثف یا جماؤ باقی نہ رہے گا جو اب تک تھا اور نتیجہ یہ ہو گا کہ جیسے بدن میں زخم ہو جانے سے جب چٹن بڑھ جاتی ہے تو طبعی طور پہ بدن کا یہ خالی شدہ حصہ بھرنے کی طرف مائل ہوتا ہے اور ایسے ہی زمین کے ان خالی شدہ متخلخل حصوں کے اجزا جنہیں انسان اپنی بے اعتدالی سے ایک پھٹا ہوا زخم بنا دیتا ہے جب طبعی انداز میں باہم ملنا چاہتے ہیں تو اس غیر طبعی حرکت سے ممکن ہے کہ زمین کے اس حصہ میں حرکت پیدا ہو جائے اور پھر زمین کے ٹھوس حصے بھی اپنی طبعی تقاضا دسے جب اپنے اجزاء کو خالی شدہ حصوں کی طرف منتقل کرنے لگیں تو ان میں بھی تھوڑا بہت خلاء پیدا ہو جائے اور اس خلاء کے سبب اس کے آس پاس کے حصہ بھی اپنے اجزاء سے اسے پُر کرنے کی طرف جھک آئیں تو قدرتی طور پہ یہ جمی ہوئی زمین ان انتقالات اجزاء کی حد تک درجہ بدرجہ حرکت میں آجائے جس کی شکل زلزلہ کی سی ہو جائے۔

چنانچہ ایک ہی زلزلہ کے جھٹکے کہیں شدید اور کہیں خفیف محسوس ہوتے ہیں گویا ایک حصہ زمین کے زلزلہ کا اثر دوسرے حصہ زمین تک جا پہنچتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ پوری زمین میں ایک لچک ہے اور وہ لوہے کی مانند کلیۃً ٹھوس نہیں اسی لیے جب وزنی ریل گاڑیاں اپنی لائن پہ یا دوسری وزنی اشیاء کسی حصہ زمین پر چلتی یا گرتی ہیں تو دور دور تک آس پاس کی زمین دہل جاتی ہے اور ہلتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔

پس ہو سکتا ہے کہ زمین کے ایک متخلخل حصہ کا زلزلہ دوسرے حصہ زمین بھی بقدر قرب داستعداد ہلا دے بلکہ اگر ایسا وقت آجائے کہ یہ زمین انسانی تصرفات کے یہ زمین اپنے سارے خزانہ اگل دے اور اس کے معدنی اور اندرونی قوتوں کے سارے

ذخیرے باہر ہو کر انسان کے استعمال میں آجائیں جس سے زمین کے اندرونی حصے میں ہر طرف خلا ہی خلا پیدا ہو جائے تو بہت ممکن ہے کہ پوری زمین کا کوئی اتنا عظیم زلزلہ نمایاں ہو کہ اس سے کوئی خطہ اور کوئی حصہ زمین مستثنیٰ نہ رہ سکے اور انسان اس کی دہشت و عظمت سے مدہوش اور حواس باختہ ہو کر پوری دنیا ہی کو اور دنیا اسے خیر آباد کہنے پر مجبور ہو جائے۔

شاید اسی طرف ان احادیث میں اشارہ ہو جن میں ایک طرف تو انسانوں کی انتہائی بے اعتدالیوں اور ظالمانہ اور جاہلانہ حرکات پر روشنی ڈالتے ہوئے اس دور کے انسانوں کو اخلاق میں بہائم سے تشبیہ دی گئی ہے اور شوار الخلق کہا گیا ہے جو جانوروں کی مانند آمنا سامنے زناکاری اور خباثتوں میں مبتلا ہونگے۔ اوپر اس کی خبر دی گئی ہے کہ زمین اپنے خزانے اگل دے گی۔ مال کی فراوانی اور پیداوار کی حد ہو جائے گی اور اس کے بعد دنیا کے اس عظیم زلزلہ کی بھی خبر دی گئی ہے جو پوری زمین کا زلزلہ ہوگا اور زمین چھلکے کی مانند ہو جائے گی جس میں جماؤ اور قرار نہ رہے گا۔ پوری دنیا ہل جائے گی اور اس طرح اس کے سارے عناصر باہم خلط ملط ہو کر فنا کی ایسی حد پہ آجائیں گے کہ یہ حرکت اس ہمہ گیر زخم کو نہ بھر سکے گی بلکہ از سرِ نو اس کی قوتوں کی تجدید کی جائے گی جس کو شریعت کی اصطلاح میں قیامت کہتے ہیں۔

بہر حال اس صورتِ حال سے زلزلوں کے رونما ہونے میں بھی انسانی کرتوت اور بے اعتدالیوں کا کسی حد تک دخل ضرور نکلتا ہے۔

پس ہو سکتا ہے کہ زلزلوں کا ایک حصہ قدرتی ہو جو بلا واسطہ قدرتِ الٰہی سے ظہور پذیر ہو اور ایک حصہ انسانی کرتوت کے اثرات کے طور پہ نمایاں ہوتا ہو جیسا کہ تمام آفات میں یہی دونوں علتیں موجود ہیں۔

پھر اسی طرح مثلاً برقی پنکھوں اور مشینوں کے ذریعہ جب ہوا انداز طبعی سے زیادہ کھینچی جائے گی یا مشینی نلوں کے ذریعہ کھیتوں اور کارخانوں کے لیے پانی کے ذخیرہ تدریج کے بجائے بیک دم اور متوسط مقدار کے بجائے بھاری اور غیر معمولی

مقدار میں کھینچے جانے والے پیداوار کے لیے زمین کو مشینی آلات کے ذریعہ سال بھر میں چار چار دفعہ جوتا جانے لگے۔ گویا زمین کو بتکلف غیر قدرتی پیداوار پہ مجبور کیا جائے اور زمین کی جو قوت بتدریج ایک سال میں صرف ہوتی وہ تین ماہ میں ایک دم حاصل کر لی جائے۔ پھلوں میں کیمسٹری اور کیمیاوی اصول پہ حجم بڑھانے اور رنگ وصورت لانے کی غیر طبعی صورتیں یعنی قدرتی صورتوں کے بجائے مصنوعی شکلیں اختیار کی جانے لگیں تا کہ جتنا پھل ایک سال میں حاصل ہوتا وہ تین ماہ میں حاصل ہو جائے۔

اور اس طرح تجارتی منافع جو سال بھر میں وصول ہوتے تین ہی ماہ میں حاصل ہو جائے گویا چار سال کا بجٹ ایک ہی سال میں پورا ہو جائے۔ آفتاب کی شعاعوں سے اشیاء میں جو حرارت طبعی طور پہ بتدریج سرایت کرتی اسے آتشی شیشوں اور دوسرے سائنسی آلات سے ایک دم جذب کر کے ان اشیاء میں غیر معمولی غیر معتدل اور ظرف سے زیادہ حرارت اک دم سمو دی جائے۔ مشینوں کے ذریعہ لاکھوں ٹن پانی اسٹیم کی صورت سے ہوا میں ملایا جا رہا ہے جس سے ہواؤں کا مرطوب ہو جانا اور ان سے مزاجوں کا مرطوب بن کر بار دامراض قبول کرنے کی استعداد پیدا کر لینا قدرتی ہے۔ معادن میں چھپی ہوئی چیزوں کو مشینوں کے ذریعہ اک دم غیر معمولی انداز سے باہر لا کر استعمال کیا جانا جن کی طبعی خاصیات سردی یا گرمی کا انسانی مزاجوں پہ غیر معتدل انداز میں اثر انداز ہونا قدرتی ہے۔

جیسے سڑکوں پہ بچھے ہوئے سمنٹ اور ڈامر اور ربڑ وغیرہ سے طبعاً گرمی اعتدال سے بڑھ جائے اور اس سے دماغوں میں خفقان دماغی امراض یا ضعف دماغ پیدا ہونے لگے جن کے معالجات کے لیے پھر تبرید اور ٹھنڈک پیدا کرنے والی چیزیں بھی افراط ہی کے ساتھ استعمال میں لائی جائیں۔ جیسے مشینی برف یا ٹھنڈی ہوا پیدا کرنے والی برقی مشینیں جو مکانوں کو ٹھنڈی کر دیں حتی کہ ریلوں میں بھی ایر کنڈیشن کا رنگ لگایا جانا اور جب آتی برودت آور سامانوں سے مزاجوں میں برودت بھی غیر معتدل اور بافراط راسخ ہو جائے جس کا خمیازہ سردیوں میں بھگتنا پڑے تو پھر مشینوں ہی کے ذریعہ غیر معمولی گرمی حاصل

کیسے جانے کی ضرورت پڑنے لگے اور برقی مشینوں سے کمروں کو گرم کیا جانے لگے اور مزاجوں کو گرمایا جانے لگے تاکہ برودت کی افراط رفع ہو۔

غرض تبرید مفرط سے غیر معمولی حرارت کی سعی اور پھر حرارت مفرط سے غیر معمولی تبرید کی تحصیل انسانی مزاجوں کو کھلونا بنائے رکھے جس سے ایسے غیر طبعی تبرید احوال و امراض انسانوں پہ طاری ہوں کہ نہ طب کی کلیات ان کا پتہ دیں نہ اس کے معالجات میں ان کی خصوصی تدبیریں مذکور ہوں۔

چنانچہ فتن کی احادیث میں خبر دی گئی ہے کہ آخر زمانہ میں جب کہ افراط و تفریط کا دور دورہ ہوگا ایسے نئے نئے امراض نمایاں ہونگے جو نہ اگلوں نے دیکھے ہونگے نہ پچھلوں نے سنے ہوں گے۔

بہر حال ان غیر معمولی اور بے اعتدال انتفاعات سے مضرتیں اور مصیبتیں بھی غیر معمولی ہی کھلنی ناگزیر ہیں۔ پھر کبھی تو اک دم ابھری ہوئی قوت آفاق و انفس میں اشتعال اور ابھار پیدا کر کے انہیں بھڑکائے گی جس سے آفات معمول سے زیادہ بھڑک اٹھیں گے اور کبھی اس کے ردعمل کے طور پر اک دم کر کر اور سست ہو کر انفس و آفاق کو مضمحل اور سست کر دے گی جس سے اصل طبعی راحتوں کا معیار بھی گر جائے گا اور وہ بھی اک مصیبت ہی ہو گی اور بعد چندے ناگزیر ہوگا کہ اس بے اعتدال چستی اور سستی کے لوٹ پھیر سے زمانہ کی آب و ہوا ہی بدل جائے اس میں تکوینی فسادات رونما ہوں اور اس کا اعتدال اس وقت تک کے لیے ختم ہو جائے جب تک کہ ان مادی قوتوں کی تسخیر اور تحصیل ہی میں اعتدال پیدا نہ ہو۔ اور کوئی اعدال المزاج انسان پیدا ہو کر پھر سے ان ظلوم و جہول انسانوں کو علم و عدل پہ لگائے اور ان کے مزاجوں اور مزاجوں کے واسطے سے اخلاق اور اخلاق کے ذریعہ اعمال میں اعتدال نہ قائم کر دے ورنہ ظاہر ہے کہ دنیا کی کوئی چیز جب افراط کے ساتھ اک دم استعمال کی جائے گی تو قدرتاً ادھر تو وہ اک دم طوفانی رنگ میں امنڈ کر اپنے اثرات نمایاں کرے گی جس سے اجزاء عالم کے مزاجوں پر افراط کا اثرات پڑے گا اور ادھر اس کے ردعمل میں جب سست

رفتاری کے ساتھ ان اشیاء کا عمل جاری ہوگا تو مزاجوں پر تفریط کا اثر پڑے گا اور ساتھ ہی یہ بے اعتدال سے نکالا ہوا عنصر جب دوسرے عناصر کے ساتھ اک دم مخلوط ہوگا تو خود عناصر کے مزاجوں کو ہی بے اعتدال بنا دے گا جن سے نوع بنوع آفات کا ظہور ہوگا۔

اور ظاہر ہے کہ ان ساری بے اعتدالیوں اور ان سے پیدا شدہ مصائب کو بھگتنا انسان ہی کو پڑے گا جس کی بے اعتدالیوں سے جہاں میں یہ بے اعتدالیاں نمایاں ہوئی تھیں اور جو ان خزائن ودفائن اور معادن کو خالی کرنے پر ہمہ وقت تلا ہوا تھا۔

بہر حال موجودہ مشینی تمدن کے یہ نئے نئے اجزاء اگر حد اعتدال سے گذرے ہوئے منافع اور بڑی بڑی راحتیں اپنے دامنوں میں پنہاں رکھتے ہیں تو اسی حد تک آفات و مصائب کا غیر محدود ذخیرہ بھی اپنے اندر لیے ہوئے ہیں جو انسانوں کی ہمہ گیر تباہی اور اشیاء عالم کی بھی ہمہ گیر بربادی کا باعث ہوتا رہتا ہے۔ جو بلاشبہ محض انسان کی مبالغہ آرائیوں اور اسراف پسندانہ افعال سے نمایاں ہو کر عالم کی تباہی کا باعث ہوتا ہے۔

گویا انسان کی غیر معتدل حرکت سے ساری کائنات میں بھی غیر معتدل حرکت پیدا ہو جاتی ہے اور دنیا کی ہر چیز زیر وزبر ہو کر عالم کی تباہی کا باعث بن جاتی ہے اور پھر یہ آبائی مضرتیں جو انسانی ہاتھ سے حرکت میں آئی تھیں بالآخر انسان ہی کی طرف لوٹتی ہیں اور کائنات کے اجزاء کا یہ فساد جو انسانی افعال کا معمول بننے سے ان میں نمایاں ہوتا ہے جس سے حرارت و برودت کے طوفان زمین کے زلزلے فضاء کے اجزاء آب و ہوا کی سمیت اس سے حیوانات و نباتات کے گوشت پوست کی زہر آلودگی اور خرابی پھر طعام غذا ادوایں غیر معتدل آمیزش سے پیدا شدہ فساد نمایاں ہوتے ہیں بالآخر لوٹ کر پھر انسانوں ہی کے فساد مزاج کا سبب بنتے ہیں جس سے ان میں امراض افکار غموم و آلام۔ تشویشات اور پریشانیاں لاحق ہو کر انسانوں کو تباہی کی طرف دھکیلنے

گئی ہیں اور ان آفاقی مصائب کے بطن سے انفسی مصائب کی اولاد پیدا ہوتی ہے۔
پس یہ فساد انسان کے ظالمانہ اور جاہلانہ افعال سے چلتا ہے اور کائنات کو روندتا ہوا انسان ہی کے انفسی احوال پر آکر ختم ہوتا ہے اور اس طرح انسان اپنے کو خود اپنے ہی آپ سے برباد کرتا رہتا ہے۔
پس یہ انسانوں کا ظلم ہوتا ہے خدا کی طرف سے معاذ اللہ کوئی تعدی نہیں ہوتی کہ وہ ظلم و تعدی سے پاک اور بری ہے۔

ذلك بما كسبت ايديكم و	یہ سب کچھ تمہارے اعمال ہی کی بنا پر ہے
ان الله ليس بظلام للعبيد	اور بے شک اللہ تعالیٰ بندوں پر ظلم کرنے والا نہیں۔

اسی عالمگیر انسانی فساد کو جو فساد بحر و بر کا ذریعہ بنتا ہے۔ قرآن نے انسانی کرتوت کا نتیجہ فرمایا ہے خواہ وہ خشکی پر نمایاں ہو یا تری میں۔

ظهر الفساد في البر والبحر	لوگوں کے اعمال کی بنا پر خشکی اور تری
بما كسبت ايدي الناس	دونوں میں فساد ہی فساد پھیل گیا تاکہ
ليذيقهم بعض الذي	ان کے اعمال کے بعض حصے کا مزہ انہیں
عملوا لعلهم يرجعون ؕ	چکھا دے ممکن ہے وہ رجوع کرلیں۔

بہر حال ان کائناتی مصائب و آفات کو انسانی افعال کا طبعی ثمرہ کہا جائے گا خواہ وہ انفس میں نمایاں ہو یا آفاق میں اور پھر بواسطۂ آفاق دوبارہ لوٹ کر پھر انفس میں سرایت کرے ان آفات و مصائب کا نام انتقام و سزا نہ ہوگا کیونکہ یہ تمام غیر معتدل حرکاتِ انسانی عیوب کی قسم میں سے ہیں جو عدل و اعتدال کے تو خلاف تھیں مگر کسی قانونی امر و نہی کے خلاف نہ تھیں اس لیے ان پر تکوینی ثمرات تو مرتب ہوئے مگر تشریعی انتقامات سے ان کا زیادہ تعلق نہیں کہ انہیں شرعی و بال و نکال کہا جائے۔
رہا یہ کہ انسانی بے اعتدالیوں اور عیوب سے انسان پر انفسی اور آفاقی مصائب کس طرح آتی ہیں؟ اور ان عیوب سے ان آفات کا ربط کیا ہے؟

سو جہاں تک ذاتی عیوب سے خود نفس انسانی میں عدمی آفات ابھرنے کا تعلق ہے کوئی پیچیدہ مسئلہ نہیں ان عیوب اور انفسی آفات میں ظاہری اسباب کا سلسلہ نمایاں ہے۔ زیادہ کھانے، زیادہ سونے۔ زیادہ راحت اٹھانے اور زیادہ لذتوں میں سرشار رہنے سے نفس میں امراض افکار، تشویش، پریشانی اور گھٹن سوء مزاج کا پیدا ہو جانا بدیہی ہے۔ اسی ریاضت نفس ورزش اور مشقت کے ذریعہ ان آفات کو دفع کرنے کی فکر کی جاتی ہے کہ راحتِ محض بلا مشقت عمل کا انجام تعطل اور از کار رفتگی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ بے اعتدالیاں بھی حسی ہیں اور نفس میں ان کے اثرات بھی حسی ہیں اور سب جانتے ہیں کہ محسوسات کا محسوسات سے رشتہ اسباب و مسبباب کی لائن کی ایک ایسی بدیہی حقیقت ہے کہ اس پہ دلائل قائم کرنے کی ضرورت نہیں تاہم جس حد تک اس پہ شواہد قائم کرنے کی ضرورت تھی وہ تفصیل سے گذر چکے ہیں جن کی رو سے واضح کر دیا گیا ہے کہ انسانی عیوب کے نتائج بد اور اس کی بے اعتدالیوں کے ثمراتِ کائنات سے گذرتے ہوئے آخر کار انسانی نفس کو تباہ کر دیتے ہیں۔

اِنتقامی تعزیرات

یعنی

مِن جانب اللہ معاصی کی سزائیں!

شرعی اَفعال کی بے اعتدالیوں پر انتقامی آفات :

اب اگر انسان کے ان غیر معتدل حسی افعال میں قانون الٰہی یعنی دین کی خلاف ورزی بھی شامل ہو جائے تو یہ محض عیوب نہ رہیں گے بلکہ ذنوب بن جائیں گے اور انہیں خدا کی نافرمانی اور معصیت سے تعبیر کیا جائے گا۔ پس عیوب میں اگر محض تکوینی طور پر کوئی طبعی آفت سر پڑ جاتی تھی تو ان ذنوب کی پاداش میں ان ہی تکوینیات کے راستہ سے تشریعی اور قانونی طور پر عذاب خداوندی اور وبال و نکال کی صورتیں بھی پیدا ہونگی جو ارادی عذاب ہوگا اور اس میں مقصود اصلی صرف مجرم ہونگے خواہ وہ بذات خود جرائم کے مرتکب ہوں۔ یا مجرموں کے حامی و مددگار ہوں۔

اس جرم پر مداہنت سے ساکت رہ کر اظہار ناراضی نہ کریں یا کم سے کم ان جرائم کو دل سے برا نہ سمجھیں۔ غیر مجرموں کا اس عذاب سے تعلق نہ ہوگا اب خواہ غیر مجرم کھلے طور پر اس سزا سے بچا لیے جائیں اور مطیع و مجرم کا کھلا امتیاز نمایاں کر دیا جائے جیسے گذشتہ امتوں کو بموجودگی انبیاء علیہم السلام عذاب دیا گیا اور

انبیاء اور ان کے متبعین کو صاف بچا لیا گیا اور اس عذابی فتنہ میں مجرم و غیر مجرم ایک طبعی انداز سے سب لپیٹ لیے جائیں مگر آخرت میں اپنی نیات و مقامات، باطن کے ساتھ حشر میں اٹھائے جائیں۔

بہر صورت عیوب پر محض تکوینی آفات آتی ہیں اور ذنوب پر تشریعی یا قانونی سزائیں دی جاتی ہیں گو صورت ان کی بھی تکوینی آفات ہی کی ہوتی ہے مگر نسبت ان میں قہر کی کام کرتی ہے وہ ربوبیت کی نسبت نہیں ہوتی جو سلسلۂ تربیت دنیا کو زم و گرم چکھا دیا جاتا تھا اب اگر یہ ذنوب لازمی افعال ہیں جن کا تعلق کسی دوسرے انسان سے نہ ہو تو سزائیں بھی انفرادی رنگ کی ہونگی جو انفس تک محدود رہیں گے اور اگر ذنوب متعدی افعال ہونگے جن میں دوسروں کی حق تلفی کی گئی ہو گویا اجتماعی مظالم ہوں اور قوم کی قوم مل کر مبتلائے معاصی و جرائم ہو جائے تو سزائیں بھی اجتماعی ہونگی جو آفاقی رنگ میں نمایاں ہو کر پوری قوم پر برسیں گی۔

شرعی اور غیر شرعی افعال کے نمایاں امتیاز کا اصول:

غور کیا جائے تو ان آفات کا حاصل بھی وہی سلب نعمت ہوگا اور یہ وہی سلب وجود کی عدمی آفات ہونگی کیونکہ شرعی جرائم بھی عدمی اور سلبی افعال ہوتے ہیں جن پر کوئی نہ کوئی عدمی نسبت لگی ہوئی ہوتی ہے جن کی بدولت یہ افعال قبیح بن کر مستوجب سزا و انتقام ہو جاتے ہیں اگرچہ فعل کی صورت وجودی افعال کی سی ہو۔ مثلاً چوری جو مسلمہ طور پر ذنوب میں شامل ہے گو بظاہر وجودی فعل نظر آتا ہے جس میں حرکت و ارادہ شامل ہے جو وجودی کمال ہے کہ عدم محض میں نہ ارادہ ہوتا ہے نہ حرکت لیکن اس وجودی جہت کی حد تک یہ فعل عیب و معصیت بھی نہیں کیونکہ چوری میں مال غیر کے لینے کا ارتکاب ہوتا ہے جو فی نفسہٖ کسی طرح بھی عیب نہیں ورنہ ہبہ، میراث اور بیع و شراء وغیرہ سے بھی مال غیر لینا جائز نہ ہوگا۔ پس چوری اگر عیب ہے تو عدم اباحت یا عدم اجازت یا عدم رضاء مالک

کی نسبتوں سے ہے نہ کہ مالِ غیر کے لینے سے ورنہ یہی مالِ غیر اگر اباحت، اجازت اور رضاءِ مالک سے لیا جائے تو نہ عیب ہے نہ شر۔

اسی طرح زنا اگر فعل ہے تو عورت سے مباشرہ کا ہے جو نفس فعل کی حد تک عیب یا ناجائز نہیں کہ وہ وجودی ہے لیکن عدم استحقاق یا عدم حلت یا عدم رضاءِ حق کی عدمی نسبتوں نے اس فعل میں ناپاکی پیدا کر دی جس سے یہ ناجائز ہو گیا ورنہ یہی فعل اگر نکاح اور ملک رقبہ کی وجودی نسبت سے ہوتا تو نہ عیب تھا نہ ناجائز۔

اسی طرح مثلاً قتل ناحق میں فعل صرف ارقۂ دم یا افنادِ نفس ہے جو صفت اماتت کا ایک ظل ہونے کے سبب کسی طرح بھی عیب نہیں۔ اسی لیے جہاد و قصاص اور رجم جس کا حاصل وہی افنادِ نفس ہے نہ صرف جائز بلکہ عبادت ہے لیکن اس ناحق یا ناروا کی عدمی نسبت نے اسے جرم بنا دیا ہے جس سے یہ فعل داخل جرم و عیب ہو گیا۔

اسی طرح مثلاً جھوٹ بولنے میں فعل اگر ہے تو تکلم ہے اور وہ نہ عیب ہے نہ ناجائز بلکہ بمقابلہ گونگا پن ایک کمال ہے لیکن عدم مطابقت واقعہ اور اس کی عدمِ حلت کی عدمی نسبتوں نے اس میں گندگی پیدا کر دی جس سے یہ نقص و عیب اور جرم بن گیا۔

اسی طرح مثلاً اوقاتِ ثلثہ طلوع و غروب اور زوال کے وقت نماز پڑھنا ایک وجودی فعل ہے جو فی نفسہٖ طاعت ہے مگر اسی عدم جواز یا عدیم الثواب ہونے کی عدمی نسبت نے اسے فعل قبیح بنا دیا۔ صوم یوم الفطر میں فعل اگر ہے تو روزہ ہے جو قطعاً ناجائز نہیں بلکہ عین عبادت ہے۔ لیکن وہی منع و نفی کی عدمی نسبت نے اسے امرِ منکر بنا دیا جس سے وہ جرم ہو گیا اگر ان افعال میں سے یہ عدمی نسبتیں اٹھ جائیں اور کسی وجہ سے ان میں جواز اور حق کی نسبت آجائے تو پھر یہی افعال عدمی گندگی سے خالی ہو جانے اور وجودی نسبت آجانے سے جائز بلکہ عبادت بن جاتے ہیں۔

جیسے حربی کے مال کو چرا کر یا جھپٹ کر لے لیا جانا باوجودیکہ چوری ہے مگر

جائز ہے کہ نسبت عدمی یعنی عدم جواز کی نہ رہی بلکہ وجودی ہو گئی اور جواز شرعی آگیا یہی جھوٹ اگر اصلاح ذات البین کے لیے بول دیا جائے تو عیب نہ رہیگا کہ وہ عدم حلت کی عدمی نسبت نہ رہی۔

اسی طرح غنائم کی عورتوں یعنی باندیوں سے مباشرہ گو بلا نکاح ہے مگر اس میں سے عدمی نسبت نکل کر جواز و استحقاق کی وجودی نسبتیں پیدا ہو گئیں۔ یعنی اب یہ افعال اس موجود اصلی کے نام لگ گئے۔ اس لیے کمال بن گئے اور پہلے یہی افعال اس سے کٹ کر عدم کے نامزد ہو گئے تھے تو عیب وجرم تھے۔

بہر حال انسان کے شرعی افعال کو وجود وعدم کی نسبتیں ہی وجودی اور عدمی افعال بناتی ہیں جن سے وہ حلال وحرام اور عیب وہنر کی اضداد میں تقسیم ہو جاتے ہیں خواہ افعال ہوں یا ترک۔ یعنی شرعی افعال کی وجودی وعدمی ہونا حسی وجود وعدم یعنی کیے جانے اور نہ کیے جانے کے معیار سے ہتر نہیں ہو گا بلکہ شرعی وجود وعدم شرعی جواز وعدم جواز اور دینی اباحت وعدم اباحت کے معیار سے معتبر ہو گا۔

پس کسی امر ناحق کا کیا جانا محض اس فعلیت کے وجود یا حسی نسبت وجودی سے ہنر قرار نہیں پائے گا جب کہ اس میں ناحق کی شرعی عدمی نسبت موجود ہے جیسا کہ ابھی چوری، زنا، کذب اور قتل وغیرہ افعال کی مثالوں سے واضح ہوا اور اس کے بالمقابل کسی امر حق کا نہ کیا جانا محض عدم فعلیت کی حسی عدمی نسبت سے عیب نہیں قرار پا جائے گا۔ جب کہ اس کی ساتھ حق کی وجودی نسبت قائم ہے جیسے ترک عبادت، ترک صداقت اور ترک عدل واحسان وغیرہ میں عبادت، صداقت اور عدل واحسان عدم فعل کی عدمی نسبت سے عیب نہیں بن جائیں گے جب کہ یہ تمام چیزیں شرعاً وجودی حقائق ہیں گو حسًا ان کو عدم فعل سے عدمی بنا لیا گیا ہو۔

بہر حال شرعاً عدمی فعل کے معنی عدم الفعل کے نہیں بلکہ شرعی فعل کا وجودی یا عدمی ہونا اس کی سطح کے لحاظ سے نہیں ہوتا بلکہ اس کی نسبت کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ بسا اوقات وجودی اور عدمی فعل کی صورت یکساں ہوتی ہے۔ دیکھا یا کہ اس کی مثالیں

آگے آتی ہیں) لیکن نسبتوں کے تفاوت سے حقائق میں تفاوت ہو جاتا ہے اور اسی کے لحاظ سے شرعی فعل کو وجودی اور عدمی فعل کہا جاتا ہے۔

البتہ یہ بھی بدیہی ہے کہ ان افعال میں اس وجود و عدم کی نسبت کا قائم کرنا چونکہ انسان کے اختیار میں ہے کہ خواہ مباشرت و جماع کے فعل کو نکاح بنا کر وجودی کر لے یا زنا بنا کر عدمی کر لے۔ اخذ مال کو رضاد مالک یعنی استحقاق کی نسبت سے جائز بنا لے یا عدم استحقاق کی نسبت سے ناجائز بنا لے۔ اس لیے یہ وجود و عدم اکتسابی اور اختیاری کہلائے گا۔

پس انسان خواہ اچھے اور جائز افعال سے وجودی نسبت سلب کر کے انہیں ناجائز بنا لے یا جائز امور میں سے عدمی نسبت نکال کر انہیں جائز کر لے دونوں اس کے ہاتھ میں ہیں جس راہ بھی وہ چل پڑے گا اسی سانچے میں اس کا نفس ڈھلتا چلا جائے گا اور وہی نسبت اس کی طبیعتِ ثانیہ بن جائے گی۔ اور اسی نوعیت کے اس پہ آثار مرتب ہونگے۔ وجودی نسبت کا غلبہ ہوگا تو وجودی آثار، اور عدمی نسبت کا غلبہ ہوگا تو عدمی آثار۔ چوری۔ لوٹ مار۔ مکر و فریب۔ سرکشی۔ بغاوت حق اور جور و جفا، وغیرہ جیسے عدمی افعال جب کسی قوم یا فرد کی طبیعت ثانیہ بن جائیں گے تو اس قوم کو عدم ہی سے مناسبت پیدا ہو جائے گی اور آثار وجود اس سے سلب ہونے شروع ہو جائیں گے جن کا نام نعمت ہے گویا جس حد تک انسان اپنے عدمی افعال کے ذریعہ وجودی نسبت اور وجودی خیر خود اپنے نفس سے چھین لے گا اسی حد تک اس کے مقابلہ میں جہاں جہاں تک اس کے ان افعال کا اثر جائے گا۔ وہاں وہاں سے اس کے حق میں جہاں کی نعمتوں کا وجود چھنتا چلا جائے گا۔ یعنی سب سے پہلے تو ان عدمی افعال یا ذنوب سے اس سلب نعمت اور سلب وجود کا اثر اس کے نفس پہ ہوگا۔ پھر آفاق پہ ہوگا اور آفاق سے لوٹ کر پھر اسی کے نفس پہ۔

مثلاً سب سے پہلے یہ جرائم اور ذنوب و معاصی خود مجرم قوم کے دل کی طاقت سلب کر لیں گے۔ جو ایک وجودی نعمت تھی مجرم ہر وقت بے چین، بے سکون بیقرار،

بے جمعیت اور مضطرب رہیگا۔ ہر وقت اس کا ضمیر اس پہ ملامت کرے گا جس سے اس کی تسلی خاطر ہمہ وقت فوت رہیگی اور ظاہر ہے کہ چین کا عدم یعنی بے چینی سکون وقرار کا عدم یعنی بیقراری جمعیت خاطر کا عدم یعنی تشویش و پراگندگی ڈ عدمی اور سلبی آفات ہیں جو اس عدمی فعل یعنی شرعی جرم کی پاداش میں بادل دحلہ اس نفس کو بھگتنے پڑے اور جنہیں انفسی مگر انتقامی مصائب کہا جائے گا۔

اسی کے ساتھ اس نفس یا قوم کی عرفی حیثیت ختم ہو کر وہ قوم دوسروں کی نگاہوں میں ذلیل ورسوا اور بے وقعت ہو جائے گی۔ اور ظاہر ہے کہ وہ دوسروں کی نگاہ میں حیثیت عرفی یا عزت کا باقی نہ رہنا عزت نفس کا عدم ہے جو ایک سلبی آفت ہوئی جس نے دوسروں کو حرکت میں لاکر مجرم قوم کی تذلیل و توہین پہ آمادہ کر دیا جو ایک حد تک آفاقی مگر انتقامی مصیبت ہے۔

اور پھر اس تذلیل و رسوائی اور ذلت و مسکنت سے کہ نہ اپنے دل میں اپنی عزت ہو نہ دوسروں کی نگاہوں میں وقعت ہو قلب میں ضعف واضمحلال اور انحطاط رونما ہوتا ہے جس سے قلب کی قوت اور ہمت باطنی ختم ہو جاتی ہے اور جذبات ترقی ومسابقت خیر دل میں سے نکل جاتے ہیں جس سے اس قوم کو روز بروز قعر ذلت ولپستی میں گرتے رہنے کے سوا چارہ کار باقی نہیں رہتا۔

ظاہر ہے کہ یہ وہی عدمی مگر انتقامی مصیبت ہے جو آفاق سے گذرتی ہوئی پھر اسی مجرم قوم پہ لوٹ گئی اور جیسا کہ وہ ابتداءً اس کے اندر سے چل کر باہر پھیلی تھی اب باہر سے سمٹ کر اندر واپس ہو گئی اور اس نے اندر جڑیں جمادی۔ پھر اس ضعف قلب اور یاس وحرمان اور تشویش دائمی سے جب کہ مجرم قوم کے دل و دماغ کی مدافعت کی قوتیں کمزور پڑ جاتی ہیں تو مادی امراض کا ہجوم بھی شروع ہو جاتا ہے اور قوم کی قوم زندگی کی گوناگوں تلخیوں میں مبتلا رہ کر انجام کار قومی حیثیت سے مر جاتی ہے اور عالم میں اس کی خصوصیات کا کوئی نشان باقی نہیں رہتا جس سے بہت سے گھٹ کر مرجاتے ہیں بہت سے مبتلائے غم والم رہ کر نیم مردہ باقی رہتے ہیں جن

ہیں نہ خوشی ہوتی ہے نہ امنگ ۔ بہت سے ذلت ہی کو اپنا مقام سمجھ کر اس پر قناعت کر لیتے ہیں اور ان کے دماغوں سے خودداری اور عزت نفس کا تصور تک مٹ جاتا ہے اور وہ مثل اچھوت کے زندگی بسر کر لینے ہی کو اپنی عزت و بہبود سمجھنے لگتے ہیں ۔

اور ظاہر ہے کہ یہ عدم صحت ، عدم قوت ، عدم مخلص ، عدم خودی ، و خودداری اور عدم بقا ہی وہ عدمی مکر انتقامی مصائب ہیں جو قوم کے عدمی افعال کی پاداش میں اس پہ ہجوم کر کے آتی ہیں اور اسے اس کی غفلت شعاریوں اور مجرمانہ تعیش کا مزہ چکھاتی ہیں ۔

پھر ان جرائم اور ناشائستگیوں پر حکومتیں بھی خاموش نہیں رہتیں ان کی طرف سے دہشت انگیزی ، ضرب و قتل ، قید و بند اور اسارت و غلامی کی سزائیں دی جاتی ہیں جن سے اس مجرم قوم کی رہی سہی آبرو بھی ختم ہو جاتی ہے ۔

ظاہر ہے کہ یہ سلب امن ، سلب حریت و آزادی اور سلب اطمینان وغیرہ وہی عدمی مکر انتقامی آفات ہیں جو ایک مجرم قوم پہ اس کے جرائم کی پاداش کے طور پر مسلط ہوتی ہیں اور وجودی اخلاق و مقامات اور وجودی احوال و کیفیات کی خیر اس سے سلب کر لیتی ہیں ۔

پھر ایسے مجرموں کے حق میں عام انسانوں کی ہمدردیاں بھی باقی نہیں رہتیں عامہ ناس کا غم و غصہ بھی بھڑک اٹھتا ہے جس سے وہ اس قوم کے درپئے آزار ہو جاتے ہیں اور یہ مجرم نفوس بے یار و مددگار ہو کر کلیتہً اپنی راحت و عشرت صحت و لذت ، طمانیت و لبشاشت سب ہی کچھ کھو بیٹھتے ہیں اور ان وجودی نعمتوں کی عدمی اضداد ان کے سر پہ بالکلیہ مسلط ہو جاتی ہیں ۔

خرقِ عادت کے طور پر عذاب الٰہی :

اگر اس پر بھی اس جرائم پیشہ اور عصیان شعار قوم پر ندامت و خجلت اور توبہ و استغفار کے آثار ظاہر نہ ہوں اور وہ ان عادی اسباب کے ضمن میں اپنی ان انتہائی سزاؤں پر بھی عبرت نہ پکڑے بلکہ کائنات کی ہر چیز سے مستفید ہو کر اس سے پیدا شدہ قوت و طاقت کو جرائم ہی میں استعمال کرتی رہے جس سے اس کی عیاشی، تن آسانی، شہوات و شبہات اور نخوت و انانیت ہی اس کی جبلت بن جائے تو پھر خرقِ عادت کے طور پر کائنات کے تمام قوائے ظاہر و باطن اور عالم کے تمام اجزاء و اعضاء خواہ وہ ذی عقل ہوں یا غیر ذوی العقول جمادات ہوں یا نباتات و حیوانات عناصر ہوں یا موالید جو خود اس کے ضمیر کا جزو اور اس کی حیات کے لیے سہارا تھے اس کے حق میں جلاد بن کر کھڑے ہو جاتے ہیں۔ ؎

خاک و باد و آب و آتش بندہ اند

با من و تو مردہ با حق زندہ اند

یعنی قوموں کی یلغار اور تاخت و تاراج ہی نہیں جو انسان سے انسان پر پڑتی تھی۔ زمین کے زلزلے آسمان کی سنگ باری۔ فضاؤں کی گرج۔ خلاؤں کی آتشیں اور مسموم ہوا۔ اور بحر و بر کے طوفان باد و باراں۔

غرض زمین و آسمان اور جو خلاء کی ساری عدمی آفتیں بطور تعزیر و سزا اس قوم کے سر پر منڈلانے لگتی ہیں اور مجرموں کی جڑ کاٹ دی جاتی ہے خواہ یہ بیک دم ہو جائے جسے خرقِ عادت کہیں گے اور خواہ عادی اسباب کے ضمن میں تدریج ایک دراز مدت اور قرن میں انجام پائے اور رفتہ رفتہ طبعی اسباب و علل کے راستہ سے ایک یا دو چار صدی میں قوم کا یہ انجام بد دکھلایا جائے فرق اتنا ہے کہ طبعی افعال کی بے اعتدالیوں پر یہ غیر معتدل آثار طبعی رنگ میں

مرتب ہوتے تھے جیسا کہ مفصل گذرا، اور عقل و شعور سے خلاف ورزی اور ڈھٹائی کے ساتھ قوم کی عمدی افعال پہ یہ سزائیں شعور و ادراک کے ساتھ انتقام کے رنگ سے آتی ہیں خواہ کئی صدیوں میں تکمیل پائیں۔

انتقام خداوندی کی نوعیت جرائم اور اس کی دو قسمیں:

البتہ یہ انتقام حسب نوعیت جرائم ہوتا ہے۔ مثلاً اگر مجرم قوم کے جرائم کا منشأ کبر و نخوت ہے یعنی قوم افراط و مبالغہ اور چستی و مستعدی کے ساتھ حق کے مقابلہ اور تکذیب پر اتر آئے۔ معارضہ حق، قتل انبیاء، قتل صلحاء اور حق و صداقت کو بر ملا دفن کر دینے کی ترکیب اور سازشوں پہ کمر باندھ لے۔ کھلے اسراف پہ آمادہ ہو جائے خواہ اسراف جان ہو یا اسراف مال۔ تو اجزاء کائنات سے عذاب خداوندی افراط ہی کے رنگ میں ابھرے گا اور طوفانی شکل میں عناصر اربعہ وغیرہ ابھر کر مجرم قوم کا غرور خاک میں ملا دیں گے خواہ وہ طوفان باد و باراں ہو یا طوفان خاک و آتش۔ اور اگر ذنوب کا منشاء سستی و غفلت ہے یعنی قوم بے عمل ہو کر عیش و عشرت کا شکار ہو جائے۔ شہوت پرستیوں میں غرقاب ہو اور قانون عدل و حق اور اس پہ عملی جد و جہد کو یک لخت ترک کر کے بدمست ہو جائے تو پھر عذاب الٰہی کے لیے یہی اجزاء کائنات کا تفریطی پہلو کھلے گا اور قوم کائناتی منافع سے اسی طرح محروم کر دی جائے گی جس طرح اس نے اپنے عمل کو عمل صالح سے محروم کر لیا تھا۔

غرض افراطی رنگ کے عذاب میں عناصر کائنات زیادتی کے ساتھ ابھرتے ہیں اور تفریطی رنگ کے عذاب میں کمی اور نقص کے ساتھ گم ہو جاتے ہیں۔ پہلی صورت میں قوم اجزاء عالم کی مضرتوں کو بھگتتی ہے اس لیے اس عذاب کا حاصل خسران ہے اور دوسری صورت میں قوم عناصر وغیرہ کے منافع سے محروم ہو جاتی ہے اس لیے اس عذاب کا حاصل حرمان ہے۔

اب یہ صرف علام الغیوب ہی جانتا ہے کہ کبر و نخوت کی کس کس نوع پر کس کس

انداز کا طوفان عذاب آتا ہے اور کسل و غفلت کی کس کس قسم پر کس انداز سے فقدانی عذاب مسلط ہوتا ہے۔ تاہم قرآن حکیم نے دونوں قسم کے عذابوں کی طرف اشارے فرمائے ہیں :-

ابی عذاب

پانی کا طوفانی عذاب :

قوم نوح کی نخوت پر پانی کی زیادتی کا عذاب مسلط ہوا جو ضرر رسانی پر مشتمل تھا نہ کہ پانی سے محرومی کا۔

فاخذھم الطوفان وھم ظالمون ط	تو ان کو طوفان نے آدبایا اور وہ تھے ظالموں میں سے۔

اسی طرح قوم فرعون پر بھی پانی کا طوفان ہی عذاب آیا نہ کہ فقدانی۔ فرمایا گیا۔

فارسلنا علیھم الطوفان	پس ہم نے ان پر طوفان بھیجا۔

ایک جگہ اس ضرر رسانی سے جو پانی کے ذریعہ کی جاتی ہے ظالموں کو ڈرایا گیا جو طوفانی عذاب کی ہی دھمکی ہے نہ کہ فقدانی کی۔ فرمایا۔

فاذا مستکم الضر فی البحر ضل من تدعون الا ایاہ ۔	اور جب دریا میں تم کو کوئی تکلیف پہنچتی ہے تو خدا کے سوا تمہارے سب معبود غائب ہو جاتے ہیں۔

پانی کا فقدانی عذاب :

اس کے بالمقابل پانی کے نقصانی عذاب سے ڈرایا گیا جس میں پانی اور پانی کے منافع سلب کر لیے جاتے ہیں۔ فرمایا

قل ان اصبح ماؤکم غورًا	کہہ دیجئے کہ اچھا یہ تبلاؤ کہ اگر تمہارا

فمن یاتیکم بماء معین؟ — پانی غائب ہو جاوے تو وہ کون ہے جو تمہارے پاس سوت کا پانی لے آئے؟

خاکی عذاب

خاک کا طوفانی عذاب :

یا مثلاً زمین کی ضرر رسانی یا طوفانیت یہ تھی کہ وہ آدمی کو نگل لے اور اس پر مسلط ہو جائے یعنی مجرم افراد یا اقوام اس میں دھنسا دی جائیں جیسے قارون کو بشخصہ دھنسایا گیا اور بعض اقوام کی بھری بھرائی بستیاں زمین برد کر دی گئیں یا زمینی اجزا اس پر برس پڑیں اور ہر چہار طرف سے گھیر کر ختم کر دیں جیسے پتھر برسا دیئے جائیں۔ چنانچہ قوم لوط پر آسمان سے پتھراؤ کیا گیا۔ یا قوم ابرہہ پر چڑیوں کے ذریعہ مہلک کنکریاں برسا دی گئیں اور انہیں ختم کر دیا گیا۔ زمین کے اسی افراطی عذاب کی طرف قرآن نے راہنمائی فرمائی۔

افامنتم ان یخسف بکم جانب البر او یرسل علیکم حاصبا ثم لا تجدوا لکم وکیلا۔ — تو کیا تم اس بات سے بے فکر ہو بیٹھے ہو کہ تم کو خشکی کی جانب میں لا کر زمین میں دھنسا دے یا بھیج دے تم پر آندھی پتھر برسانے والی پھر نہ پاؤ کوئی اپنا نگہبان۔

خاک کا نقصانی عذاب :

دوسری صورت زمین کے نقصانی عذاب کی ہے کہ وہ اپنی جگہ چھوڑ کر اپنے منافع سے انسانوں کو محروم کر دے مثلاً ذات قرار رہنے اور اپنے مقر پر اس پر اس طرح جمے ہوئے رہنے کے کہ مخلوق اس پر ٹھیر سکے وہ اپنی جگہ سے ہٹ جائے جس سے مخلوق کا استقرار اور ٹھہراؤ جو زمین کی نفع رسانی تھی، معدوم ہو جائے جیسے زلزلہ

" کہتے ہیں تو یہ نقصانی عذاب ہوگا جس کا ثمرہ حرمان ہے نہ کہ خسران ۔ ارشاد ربانی ہے :

ان اللّٰہ یمسک السموٰت والارض ان تزولا ۵ ولئن زالتا ان امسکہما من احد من بعدہ ۵ انہ کان حلیما غفورًا ط

بے شک اللہ تعالیٰ نے آسمانوں اور زمین کو گرنے سے روک رکھا ہے اور اگر یہ گرنے لگیں تو خدا کے بعد انہیں کوئی نہیں روک سکتا ۔ وہ بردبار اور بخشنے والا ہے ۔

ھوائی عذاب

ہوا کا طوفانی عذاب :

یا مثلاً ہوا کا طوفانی عذاب یعنی ضرر رساں پہلو تو یہ ہے کہ وہ زور شور سے چلے اور حد اعتدال کو چھوڑ کر حد افراط میں آجائے جس کے تھپیڑوں سے مجرم قوم ہلاک ہو جائے اور اس کی بستیاں الٹ جائیں جیسے قوم عاد ہلاک ہوئے ۔

فاما عاد فاھلکوا بریح صرصر عاتیہ سخرھا علیہم سبع لیال وثمانیۃ ایام حسوما فتری القوم فیہا صرعیٰ کانہم اعجاز نخل خاویہ ۔

اور وہ جو عاد تھے سو برباد ہوئے ٹھنڈی سناٹے کی ہوا سے نکلی جائے ہاتھوں سے مقرر کر دیا اس کو ان پر سات رات اور آٹھ دن تک لگاتار ۔ تو دیکھئے کہ وہ لوگ اس میں بچھڑ گئے گویا وہ ڈھنڈ ہیں کھجور کے کھوکھلے ۔

ہوا کا نقصانی عذاب :

اور ہوا کا نقصانی یا فقدانی عذاب یہ ہے کہ وہ اپنے منافع انسانوں سے چھین

ے اور عدیم النفع بن جائے۔ مثلاً چلنا بند کر دے، گھونٹ ہو جائے جہاز کھڑے کے کھڑے رہ جائیں لوگوں کے سانس رک جائیں اور انسان گھٹ گھٹ کر ختم ہو جائیں۔ ارشاد حق ہے:

ان یشا یسکن الریح فیظللن رواکد علی ظهره

آتشین عذاب

آگ کا طوفانی عذاب :

اسی طرح آگ کا طوفانی عذاب تو یہ ہے کہ وہ آتش فشاں پہاڑ بن کر ابھرے یا آبادیوں پر برس پڑے۔ یا بجلی آگرے کہ وہ بھی نار ہی ہے یا بگولے آگ لیے ہوئے ہوں سروں پر منڈلانے لگیں یا بادلوں میں سے انگارے برس جائیں یا بموں کے گولوں میں سے آتشین ٹکڑے چہار طرف سے گھیر لیں جس سے اموال واولاد تباہ ہو جائیں۔ چنانچہ بطور تمثیل کے تو یوں فرمایا کہ

فاصابها اعصار فیه نار فاحترقت۔ — سو اس باغ پر ایک بگولہ آئے جس میں آگ ہو اور وہ باغ جل جائے۔

اور بطور واقعہ کے قوم شعیب کے قصہ کی طرف اشارہ فرمایا کہ اول ان پر گرمی کی شدت مسلط ہوئی جو آگ برسنے کا پیش خیمہ تھا پھر ایک ابر کے سائبان میں سے پانی کے بجائے آگ کے انگارے برسا دیئے گئے جس سے قوم جل کر خاکستر ہو گئی۔ ارشاد حق ہے۔

فاخذهم عذاب یوم الظلة

آگ کا نقصانی عذاب :

آگ کا نقصانی عذاب یہ ہے کہ وہ گم ہو جائے اور اپنے منافع یعنی روشنی

اور حرارت سے جانداروں کو محروم کردے۔ آگ کا سرچشمہ کہ جس سے کائنات کی حرارت قائم ہے اور آگ موجود اور روشن ہے سورج ہے اگر وہ نکلنا چھوڑ دے تو روشنی اور گرمی کہاں سے آئے گی اور نتیجہ یہ ہوگا کہ مخلوق برف کی طرح جم کر رہ جائے گی اور اس حرمانی عذاب کی طرف قرآن کریم نے اشارہ فرمایا۔

قل ارأیتم ان جعل اللہ علیکم اللیل سرمداً الی یوم القیٰمۃ من الٰہ غیر اللہ یاتیکم بضیاء افلا تسمعون؟

کہیے کہ بھلا یہ تو بتاؤ کہ اگر اللہ تعالیٰ تم پر ہمیشہ کے لیے قیامت تک رات ہی رہنے دے تو خدا کے سوا وہ کون معبود ہے جو تمہارے لیے روشنی کو لے آئے تو کیا تم (توحید کے ایسے صاف دلائل کو) سنتے نہیں؟

غرض عناصر اربعہ کے ذریعہ عذاب آنے کی دو ہی صورتیں ہیں ایک طوفانی صورت ہے جس میں ان کی زیادتی ضرر پہنچاتی ہے اور دوسری نقصانی صورت ہے جس میں ان کی کمی یعنی سلب منافع کی آفت ان کے منافع سے محروم کر دیتی ہے۔

پس ایک خسرانی عذاب ہوتا ہے اور ایک حرمانی اگر مجرم قوم کے ذنوب کا منشاء ڈھٹائی اور کائنات کی نعمتوں کا جرائم میں مبالغہ کے ساتھ استعمال ہے تو ان عناصر سے عذاب الٰہی طوفانی رنگ میں آتا ہے اور بقدر استغراق مفرتیں بھگتنی پڑتی ہیں اور اگر ذنوب کا منشاء سستی و غفلت اور کاہلی و تن آسانی ہے یعنی مجرم قوم نے سعی و عمل ہی کو ترک کر دیا ہے اور ان عناصر سے سرے سے کام لینا ہی سستی و کسل سے ترک کر دیا ہے تو ان عناصر سے عذاب خداوندی نقصانی رنگ میں آتا ہے جس سے قوم بقدر کسل و غفلت ان کے منافع سے اسی طرح محروم کر دی جاتی ہے جس طرح اس نے اپنے کو سعی و عمل سے محروم کر لیا تھا۔

غرض جس طرح آخرت کا معاملہ قانون مجازات پر دائر ہے ایسے ہی دنیا کا معاملہ قانون مکافات پر دائر ہے۔ اور جس طرح وہاں جزاء و عمل میں مناسبت رکھی گئی

تاکہ جزاء سیئۃ سیئۃ مثلھا کا یہاں اور وہاں پورا پورا ظہور ہو جائے پس جس نوعیت کا تغیر آدمی اپنے نفس اور اپنے عمل میں کرے گا، افراطی ہو یا تفریطی اسی نوعیت کا تغیر اس کے لیے جہانوں میں ہو جائے گا۔

ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسہم۔ — بے شک اللہ تعالیٰ قوم کی حالت اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک وہ اپنی حالت خود نہ بدلے۔

بہر حال اس سے واضح ہو گیا کہ جرائم کا انتقام انفسی بھی ہوتا ہے اور آفاقی بھی۔ اور آفاقی میں انسانوں کے ہاتھوں سے بھی ہوتا ہے اور عام اشیاء کائنات یعنی عناصر اربعہ اور موالید ثلاثہ سے بھی بہر دو صورت عالم کی یہ آفات خواہ تکوینی تغیر کی صورت سے آئیں یا انتقامی انداز سے وہ انسانی افعال کا ثمرہ ہوتی ہیں اگر افعال عیوب کی قسم سے ہیں یعنی طبعی اور عقلی دائرہ کی بداعمالیاں ہیں جن میں بے اعتدالی ظہور میں آتی ہے کسی امر و نہی کی خلاف ورزی نہیں ہوتی تو آفات تکوینی تغیرات کے رنگ سے ان پر مرتب ہوتی ہیں اور اگر شرعی دائرہ کی ہیں جن میں ایک نازل شدہ قانون (شریعت) کی خلاف ورزی شامل ہو تو آفات انتقامی رنگ سے امنڈتی ہیں خواہ وہ انسان کے اندر سے ابھریں یا باہر سے ٹوٹ پڑیں۔ بہر دو صورت یہ سلبی آفات انسان ہی کے عدمی افعال کا ثمرہ ہوتی ہیں اور ٹھیک ٹھیک قانون مکافات کا یہ ایک قدرتی عمل ہوتا ہے کہ جیسا کرو گے ویسا ہی تمہارے آگے آ جائے گا۔ اسی کی طرف قرآن نے مختلف نوعیتوں سے اشارے فرمائے کہیں فرمایا کہ۔ اگر تم سعی و عمل اور جدوجہد سے حق کے کاموں کے مددگار بن جاؤ گے تو حق تمہارا مددگار ہو جائے گا

ان تنصروا اللہ ینصرکم — اگر تم اللہ (کے دین) کی نصرت کرو گے تو خدا تمہاری امداد کرے گا۔

اور اگر تم نے حق کا مقابلہ کیا خواہ ترک حق سے خواہ معارضۂ حق سے اور

اصل سے ہٹ کر بے اصل کی طرف لوٹ پڑے تو حق بھی تمہیں سزا دینے کی طرف لوٹ پڑے گا۔

وان تعودوا نعد۔ اور اگر تم وہی کام کروگے تو ہم بھی وہی کام کریں گے۔

حتیٰ کہ معافی کے بعد بھی اگر یہی حرکت ہوئی تو ادھر سے پھر اعادۂ عذاب کی حرکت ہوگی۔

عسٰی ربکم ان یرحمکم وان عدتم عدنا۔ عجب نہیں کہ تمہارا رب تم پر رحم فرمائے اور اگر تم پھر وہی شرارت کروگے تو ہم بھی پھر وہی کریں گے۔

جیسا معاملہ حق اور کائنات حق کے ساتھ کیا جائے گا ویسا ہی معاملہ حق اور کائناتِ حق کی طرف سے اس کے ساتھ ہوگا۔ کما تدین تدان۔

(حصہ اول تمام شد)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فلسفۂ
نعمت و مصیبت

حصہ دوم

انسانی افعال سے کائنات میں تغیر آجانے کی کیفیت :

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ انسان کے اچھے بُرے افعال سے خود انسان میں تغیر پیدا ہونا اور بصورت نعمت و مصیبت نمایاں ہو جانا تو واضح ہو گیا۔ لیکن انسانی افعال سے بیرونی کائنات میں تغیر آجانا جیسے انسانی جرائم سے زلزلوں کا آنا یا طوفان کا امنڈ آنا اور انسانی شرارتوں سے زمین میں طوفانی یا نقصاناتی حرکت پیدا ہو جانا ہنوز معرض خفا میں ہے۔ آخر یہ زمین و آسمان کی آفتیں انسانی حرکات سے کیا رابطہ رکھتی ہیں کہ ان کے سرزد ہوتے ہی یہ جہانی آفتیں نمایاں ہونے لگیں ؟

سو اسے سمجھئے کہ انسان کے ہر دو نوع افعال، عیوب اور ذنوب سے جہان میں سلبی آفات اور عذابات پیدا ہونے کی کیفیت یکساں نہیں ہے بلکہ انسانی عیوب یعنی طبعی اور عقلی بے اعتدالیوں سے آفاقی مصیبتیں نمایاں ہونے میں اور علاقہ کام کرتا ہے اور ذنوب یعنی شرعی بے اعتدالیوں سے جہاں میں عذابات نمایاں ہونے میں دوسرا

علاقہ کام کرتا ہے۔ دونوں رابطوں کی صورت بھی الگ الگ ہے اور ان رابطوں سے
مصائب نمایاں ہونے کی کیفیت بھی الگ الگ ہے۔
جس کا خلاصہ یہ ہے کہ طبعی و عقلی جرائم سے مصائب کے نمایاں ہونے میں درمیانی
رشتہ وجود طبعی ہے اور شرعی جرائم سے عذابات خداوندی ظاہر ہونے میں درمیانی رشتہ علم
وادراک ہے۔

یہ متفاوت خصوصیات تو مابہ الربط بن نہیں سکتیں کہ ان متفاوت الاحوال اشیاء
میں وابستگی پیدا کردیں کیونکہ مختلف اشیاء میں وابستگی اور جوڑ کسی قدر مشترک سے ہوتا ہے
نہ کہ قدر مخصوص سے۔ پس یہ وابستگی بغیر کسی ایسے درمیانی رشتہ کے ناممکن ہے کہ جو غیر
محسوس طریق پر ان سب اشیاء کے رگ و پے میں سمایا ہوا ہو اور ایک کو دوسرے
سے وہ اتنا ہی قریب کرسکتا ہو جتنا کہ وہ مخصوص نوعیتوں کے لحاظ سے ایک دوسرے
سے بعید ہیں۔

ظاہر ہے کہ تکوینی اشیاء میں وہ رشتہ یا مابہ الربط ان کے وجود کے سوا دوسری چیز
نہیں ہوسکتی کیونکہ عدم میں تو یہ صلاحیت ہی نہ تھی کہ وہ ان اشیاء کو باہم جوڑ دیتا —
چنانچہ جب یہ اشیاء موجود نہ تھیں تو کسی کا کسی سے کوئی بھی رشتہ اور جوڑ نہ تھا اور ایسے
ہی وجود چھن جانے یا موت کے بعد بھی معدوم کا کسی سے کوئی علاقہ باقی نہیں رہتا موجودگی
کے بعد ہی اشتراک اور قرب و وصل باہمی قائم ہوا اور ظاہر ہے کہ موجودگی سے کسی ذات
میں سوائے وجود کے اور کسی چیز کا اضافہ نہیں ہوتا جس سے علاقے اور روابط کی
بنیاد پڑ جاتی ہے، تو صاف کھل گیا کہ وجود ہی ایک ایسا ہمہ گیر رشتہ ہے جس کی بدولت
ایک کا دوسرے سے تعلق باہمی جذب و کشش اور ربط و ضبط وغیرہ قائم ہوتا ہے۔

لیکن یہ صورت حال جب ہی ممکن ہے کہ وجود سب اشیاء کا ایک ہو اگر ہر ایک
کا وجود الگ الگ ہو تو اشیاء کے تعدد کے ساتھ ان کا وہی تفرق پھر بھی باقی رہے گا
جو موجودگی سے پہلے تھا کہ کسی چیز کا کسی سے ربط اور واسطہ نہ تھا۔ اور ربط باہمی کے

لیے وجود سے اوپر پھر کوئی اور ہمہ گیر اور عام رشتہ تلاش کرنا پڑے گا۔ مگر وجود سے زیادہ عام کوئی بھی دوسری کلی نہیں جو ساری موجودات پر حاوی ہو جاوے۔
پس ادھر تو ایک کا دوسرے سے واسطہ ہی نہیں بلکہ ایک کے آثار تک کا دوسرے تک پہنچنا بدیہی اور مشاہد ہے اور ادھر وجود سے اعم کوئی اور رشتہ نہیں جو اس ایصال دوصول اثرات کا کام انجام دے۔ اس لیے ماننا پڑے گا کہ کائنات کی اشیاء متعدد سہی مگر وجود سب کا واحد ہے جس نے ایک کو دوسرے سے جوڑ رکھا ہے ایک کے منافع دوسرے تک۔ ایک کے مضار دوسرے تک اور ایک کے آثار و احوال دوسرے تک بعینہٖ اسی طرح پہنچا رکھے ہیں جیسے پورے حوض کے پانی میں جو ایک ہوتا ہے اگر ایک سمت میں پانی کو حرکت ہوتی ہے تو پانی کی وحدت اور بساطت کے سبب اس کی متحرک لہریں دوسری سمت تک بھی اس حرکت کو پہنچا دیتی ہیں اور اگر کہیں دریا کا مرکزی حصہ اور وہ بھی اپنے اندرونی جوش سے حرکت میں آجائے تو پھر تو پورے دریا میں تلاطم بپا ہو جانا ایک امر طبعی ہے اسی طرح اگر دریائے وجود کا مرکزی نقطہ حرکت میں آجائے تو پوری کائنات پر جو سلسلۂ وجود میں جکڑی ہوئی ہے اس حرکت کا کم و بیش اثر پڑنا لازمی ہو گا۔

عطائے وجود کا مرکزی نقطہ اور حقیقت جامعہ انسان ہے:

غور کرو تو ان واحد الوجود موجودات میں وجود کا مرکزی نقطہ حرف انسان ہے کیونکہ مرکز کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وہ محیط میں پھیلی ہوئی تمام قوتوں کا جامع ہوا اور محیط تک جو کچھ بھی اثرات پھیلے ہوئے ہوں وہ مرکز ہی کے ہوں اور وہی سارے کرہ کے حق میں چشمۂ فیض ہو اور اگر محیط سے اثرات سکڑ کر لوٹیں تو وہ بھی مرکز ہی کی طرف لوٹیں۔
گویا مرکز سے انبساطی (پھیلتی ہوئی) حرکت ہو تو سارے اثرات محیط سے پھر کر مرکز کی طرف [illegible] ریں۔ یعنی اثرات کے لیے وہی مرکز مبداء ہو وہی پھر مرجع ہو جیسے

حق تعالیٰ شانہٗ مرکزِ وجود ہے تو اس کا یہی مطلب ہوتا ہے کہ وجود کا آغاز بھی وہیں سے ہے اور انجام بھی اسی کی طرف ہے وہیں سے وجود پھیلتا ہے اور سب میں سے سمٹ کر بالآخر اسی کی طرف لوٹ جاتا ہے۔

غرض مرکز اپنے کرہ اور اس کے محیط کے تمام اثرات واحوال کے لیے نقطۂ فیض اور حقیقت جامعہ بھی ہوتا ہے کہ کرہ کے تمام احوال اپنے اندر لیے ہوئے ہوتا ہے اور اسی کے ساتھ حقیقت راسخہ بھی ہوتا ہے کہ پورے کرہ میں اپنے اثرات کے واسطے سے گھسا ہوا بھی ہوتا ہے۔

بالفاظ دیگر محیط تو مرکز میں سمٹا ہوا ہوتا ہے اور مرکز محیط میں پھیلا ہوا ہوتا ہے کارفرمائی دونوں صورتوں میں مرکز ہی کی ہوتی ہے خواہ وہ پھیل جائے جس سے دائرہ بن جائے اور خواہ وہ سکڑ جائے جس سے دائرہ سمٹ آئے اور صرف مرکز ہی مرکز کا ظہور رہ جائے غور کرو تو انسان کو پوری کائنات سے وہی نسبت حاصل ہے کیونکہ انسان پوری کائنات کی حقیقت جامعہ بھی ہے کہ اس میں ساری کائنات سمائی ہے اور حقیقت راسخہ بھی ہے کہ وہ خود ساری کائنات میں سمایا ہوا ہے۔

انسان کا علمی احاطہ :

اگر علم کے لحاظ سے لو تو بحر وبر اور ارض وسما کی ساری کائنات علماً اس میں سمائی ہے کیونکہ ہر چیز کے اسماء اس کے خزانہ علم میں محفوظ ہیں اور ظاہر ہے کہ تمیز بین الاشیاء یعنی علم کا اولیں مرتبہ علم اسماء ہے جسے قرآن حکیم نے بایں عنوان واضح فرمایا۔

وعلم اٰدم الاسماء کلھا۔ اور سکھلا دیے آدم کو تمام چیزوں کے نام

جس سے واضح ہے کہ ہر چیز اپنے نام کے لحاظ سے انسان کے اندر اتری ہوئی ہے۔

انسان کا تصوری احاطہ :

پھر تصور اور استحضار ذہنی کے لحاظ سے لو تو کائنات کی ہر چیز کے نقشے اور صور

واشکال بھی اس کے ذہن میں سمائے ہوئے ہیں چنانچہ وہ اپنے فکر و تصور کی طاقت سے بحر و بر ارض و سما، شجر و حجر، نبات و حیوان وغیرہ جس چیز کو بھی ایک بار دیکھ پاتا ہے اور سب ہی چیزوں کو نوع انسانی ہمہ وقت دیکھتی ہی رہتی ہے تو ان کے نقشے اور صورتیں اسی حجم و ضخامت اور طول و عرض کے ساتھ اس کے آئینہ ذہن میں مرتسم اور منقش ہو جاتے ہیں گویا ساری کائنات اسماً و رسماً اور صورتاً و تمثالاً اس کے اندر پڑی ہوئی ہے جس کو قرآن حکیم نے ان الفاظ میں واضح فرمایا ہے۔

سنریہم ایٰتنا فی الآفاق و فی انفسہم حتی یتبین لہم انہ الحق۔

ہم عنقریب دکھلائیں گے انہیں اپنی نشانیاں بیرونی جہانوں اور خود ان کے اندرون میں تاکہ ان پر واضح ہو جائے کہ وہی حق ہے۔

پھر جہاں وہ اپنے ذہنی تصور سے کائنات کی رسوم و اشکال پر حاوی ہے وہیں اپنے قلبی علوم سے اس کے حقائق و معارف اور اسرار بھی اپنے اندر لیے ہوئے ہے۔ یعلم السر واخفیٰ کا مظہر اتم بنا ہوا ہے جس سے اس کے علمی احاطے کائنات کے اجزاء و اعیان پر ثابت ہوتا ہے جس کے یہ مختلف پہلو ہیں۔

انسان کا حسیاتی احاطہ،

پھر یہی نہیں بلکہ حسیات اور کائنات کے اشخاص و اعیان کے لحاظ سے دیکھو تو ساری ہی انواع کائنات کے حسی نمونے اپنے مادی و روحانی اجزاء سمیت بذاتہ بھی اس میں بھرے ہوتے ہیں محسوسات کو لو تو جماد کی جمادیت، معادن کی معدنیت، نبات کی نباتیت، حیوان کی حیوانیت اس میں موجود ہے۔

حقائق کو لو تو ملائکہ کی ملکیت، شیطان کی شیطنت، بہائم کی بہیمیت اور درندوں کی سبعیت اس میں موجود ہے۔

مغیبات کو لو تو رجال غیب کی ساری شانیں۔ عبدیت و اطاعت، عصمت و

عفت۔ توجہ و ہمت۔ عشق و محبت۔ جذب و طلب۔ افادہ و استفادہ۔ انکسار و تواضع وغیرہ سب اس میں بھری ہوئی ہیں حتی کہ اگر صفات الٰہیہ اور شئون ربانی کے لحاظ سے دیکھو تو ان کے نمونے بھی اس میں سب کے سب موجود ہیں۔ علم و قدرت، نظم و انتظام حکومت و سلطنت، تسخیر و تدبیر، تصویر و تنقیش، افنا و ابقا، تعمیر و تخریب، ایجاد و تکوین القا و تحفظ، رحمت و شفقت، جود و کرم، احسان و انعام، مواخذہ و انتقام، عفو و درگذر۔ غرض علوم و اخلاق اور اسماء و افعال الٰہیہ کا مظہر اتم بھی یہی انسان ہے گویا حسًا اور عینًا اسماء و صفات خداوندی بھی اس میں رچی ہوئی ہیں جس کی تعبیر لسان نبوی سے ان الفاظ میں کرائی گئی کہ :

خلق اللّٰہ آدم علیٰ صورتہٖ — اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا۔

صورت چونکہ ظہور حقائق کا نام ہے اس لیے مطلب یہ ہوگا کہ اللہ نے انسان کی صورت میں اپنے حقائق و کمالات کو نمایاں کیا ہے۔

انسان حقیقت راسخہ اور حقیقت فائقہ بھی ہے :

پھر یہی نہیں کہ انسان میں سارے علوی و سفلی جہاں سمائے ہوئے ہیں بلکہ خود یہ انسان بھی اس علم و اخلاق کی طاقت کی بدولت ان جہانوں میں سمایا ہوا ہے کیونکہ وہ مرکز کائنات ہے اور ہم ثابت کر چکے ہیں کہ مرکز جامع ہوتا ہے تمام افعال و اوصاف دائرے کا۔ اور نہ صرف جامع ہی ہے بلکہ اشیاء کائنات کے ان نمونوں میں جو اس میں سمائے ہوئے ہیں وہ ان اصل اشیاء سے بھی چار ہاتھ آگے اور بڑھا ہوا ہے۔ یعنی یہ اشیاء اگر ایک حد تک اپنے خواص و آثار دکھلاتی ہیں تو انسان وہی خواص و آثار اس سے کہیں بڑھ چڑھ کر دکھلاتا ہے۔

جماد تو صرف اپنی طبعی افتاد سے جمادیت دکھلاتا ہے کہ کسی پر بلا شعور گر پڑے یا اتفاق سے لگ جائے تو اسے چوٹ پہنچا دے مگر یہ عقلی انداز سے جب جمادیت پر آکر کسی کو ستانے اور چوٹ پہنچانے کے نئے نئے ڈھنگ پیش کرتا ہے تو جماد لاالعقل سے کہیں

بڑھ کر جماد ثابت ہوتا ہے۔

بہائم تو اپنی طبیعت ہی سے بہیمیت پر آتے ہیں اور ان کی بہیمیت خاص خاص مقررہ افعال تک محدود رہ جاتی ہے مگر یہ عقل و علم کے تحت جب بہیمیت پر آتا ہے تو بہیمیت کی ایسی ایسی صورتیں پیدا کرتا ہے کہ بہائم کے وہم و خیال میں بھی نہیں آتیں۔ اس لیے بہیمیت میں بہائم سے کہیں آگے نکل جاتا ہے ملائکہ تو طبعی ہی شان سے عبادت الٰہی کے مقررہ وظائف ادا کرتے رہتے ہیں لیکن یہ علمی اور عقلی شان سے جب عبادت کی اصناع پر آتا ہے تو اپنے فکر و اجتہاد سے عبادت کے وہ نئے سے نئے نمونے دکھلاتا ہے کہ ملائکہ بھی پیچھے رہ جاتے ہیں۔ شیطان تو طبعی انداز سے کفر و اغوا کی مقررہ حرکات کرتا رہتا ہے لیکن یہ شیطنت کو جب علم و عقل کے پردوں میں اصول کا نام لے کر نمایاں کرتا ہے تو اس کی بے پناہ چالاکی اور مکاری کے سامنے شیاطین بھی گرد ہو جاتے ہیں۔

غرض اس میں کائنات کا ہر ہر جزو اور ہر ہر جزو خاصیتیں عیناً موجود ہی نہیں بلکہ ان سے بڑھ چڑھ کر موجود ہیں۔

وفی انفسکم افلا تبصرون ○ اور موجود ہیں خود تمہارے نفوس میں کیا تم پھر بھی نہیں دیکھتے!

یہی وجہ ہے کہ ایک طرف تو یہ انسان ان اشیاء کائنات میں کھود کرید کر کے ان کے حقائق اور خاصیات کے بارے میں وہ علمی طور پر وہ وہ نظریات قائم کرتا ہے کہ خود ان اشیاء کو اپنی ہی ان حقائق پر مطلع ہونے کی کوئی استعداد نہیں اور دوسری طرف وہ ان اشیاء میں اپنے کسب و ریاضت اور تمرین و تجربے سے علمی طور پر تصرفات کر کے وہ وہ ایجادیں کرتا اور ان کی قوتوں سے وہ وہ کام لیتا ہے کہ از خود یہ اشیاء وہ کام نہیں کر سکتیں۔

گویا یہ اشیاء سے کام لینے والا ہے۔ اشیاء کے کام آنے والا نہیں ہے۔ پس جس طرح یہ اشیاء انسان کے اندر علماً و عملاً گھسی ہوئی ہیں ان سے کہیں زیادہ یہ انسان خود ان کے اندر گھسا ہوا ہے۔

گویا ان تمام اشیاء کائنات کے نفوس تو غذا و دوا بن کر اس کے نفس کو مدد دیتے ہیں اور اس کے نفس میں سما جاتے ہیں کچھ نفوس لباس بن کر اس کے نفس کو بیرونی عوارض سردی گرمی سے محفوظ رکھ کر مدد دیتے ہیں، کچھ نفوس مکان کی صورت سے اس کے نفس کو مدد پہنچاتے ہیں۔

غرض ہزاروں انداز سے کائنات کی ہر چیز اپنے نفس کو انسانی نفس پہ فدا کرتی رہتی ہے اور یہ عمال بنی ہوئی ہے جس سے پل کر اور پروان چڑھ کر وہ فکر و نظر اور صنع و عمل کے قابل ہوتا ہے اور انسان اپنے جامع نفس سے ان اشیاء کے نفوس کو مدد پہنچا رہا ہے جس سے ان کے مکنون جوہر کھلتے ہیں ورنہ انسانی تصرف نہ ہو تو ہر شئے کی خاصیت پردۂ عدم میں مستور پڑی رہے اور ظاہر ہے کہ کسی شئے کو اپنی خاصیات دکھلا کر اپنی زندگی کا ثبوت دینے کے مقام پہ لا کھڑا کرنا اور اس کے جوہروں کو اسے اگلوا لینا جس سے وہ زندہ ثابت ہو بلاشبہ اس کے نفس کو مدد پہنچانا اور اسے زندہ دکھلانا ہے اس طرح جانبین سے تاثیر و تاثر کا سلسلہ قائم ہے۔

اس سے واضح ہے کہ اس کائنات میں وجود کے لحاظ سے انسان صرف حقیقت جامعہ ہی نہیں ہے کہ ساری کائنات کو اپنے اندر لیے ہوئے ہے بلکہ حقیقت راسخہ بھی ہے کہ یہ خود بھی پورا کا پورا کائنات میں سمایا ہوا ہے۔ ؏

چوں آئینہ بدست من و من در آئینہ

وحدۃ الوجود سے وحدۃ العدم:

اس سے جہاں یہ نمایاں ہوتا ہے کہ انسان سے لے کر پوری کائنات تک وجود کا سلسلہ ایک ہے جس میں کوئی تجزیہ نہیں اور وجود کا مرکزی اور جامع نقطہ انسان ہے۔ ایسے ہی یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ساری کائنات کا عدم بھی ایک ہی ہے کیونکہ جس رنگ کی اصل ہوتی ہے اسی رنگ کی اس کی عدمی ضد بھی ہوتی ہے۔ نور کے پھیلاؤ کا جو انداز ہے وہی ظلمت کا بھی ہے فرق صرف وجود و عدم کا ہے ایک نور ہے ایک عدم النور۔ دن

جس انداز پر کائنات کا چھاتا ہے اسی انداز سے اس پر رات بھی چھا جاتی ہے۔
فرق وہی نور و ظلمت اور وجود و عدم کا ہے کہ ایک یوم ہے ایک عدم الیوم۔
پس اگر کائنات کا وجود ایک ہے جس کے پرتوے سب پر پڑے ہیں تو عدم بھی ایک ہی ہے جس کی تاریکی جلتوں میں پھیلی ہوئی ہے کیونکہ وجود انہی گوشوں میں تو آیا ہے جن میں وہ نہیں تھا یعنی اس کا عدم تھا اگر ان جگہوں میں اس کا عدم نہ ہوتا بلکہ پہلے ہی سے وہ خود ہوتا تو پھر وجود کے آنے کی کیا ضرورت تھی کہ تحصیل حاصل ہوتی جو محال ہے۔

پس وجود آنے کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ پہلے سے نہ تھا اور جب نہ تھا تو عدم تھا اس لیے جہاں جہاں عدم تھا اور جس انداز سے تھا وہ ساری کائنات میں تھا اور یکساں تھا تو وہیں وہیں وجود آیا اور یکسانی کے ساتھ آیا اس لیے اس کا انداز قدرتی طور پر وہی ہونا چاہیے تھا جو عدم کا تھا گویا وجود کے استیلاء کا طور و طریق عدم کے استیلاء کے طور و طریق کا نمونہ ہے اور یہ واضح ہو چکا ہے کہ وجود سب کا ایک ہے اور روشنی کی طرح موجود شدہ کائنات پر چھایا ہوا ہے اس لیے یہ بھی واضح ہو گیا کہ عدم بھی ساری کائنات کا ایک ہی ہے جو ظلمت کی طرح اس میں سرایت کیے ہوئے ہے۔

رہیں یہ صورتوں اور شکلوں یا اندرونی خصلتوں اور سیرتوں کی خصوصیات اور تقطیعات جن سے بادی النظر میں ہر شے کا وجود دوسری سے الگ دکھائی دیتا ہے تو یہ نہ وجود کی تقطیعات ہیں نہ عدم کی۔ بلکہ وجود و عدم کے جمع ہو جانے کی حد بندیاں اور ان سے نمایاں شدہ نقشوں اور خاص خاص ہیئتوں کی ایک نمود ہے جس کی اصلیت کچھ نہیں محض ظواہر کی نظر کے لحاظ سے منظر کی ایک قطع برید ہے جس سے نہ وجود کی وحدت میں فرق پڑتا ہے نہ عدم کی ایکی میں جیسے دھوپوں کے ٹکڑے مربع یا مثلث نظر آتے ہیں یا سایہ کے ٹکڑے، اسی طرح متشکل ہو کر محسوس ہوتے ہیں تو ظاہر ہے کہ نہ یہ نور آفتاب کا تجزیہ اور تقطیع ہے کہ ہم اسے منقسم کر کے اس کے ٹکڑے الگ الگ کر دیں

اور قبضالیں اور نہ سایہ کے ٹکڑے ہیں جن کو ایک دوسرے سے جدا لیا جا سکے بلکہ
جہاں نور کے ساتھ عدم النور کا تزاحم ہوا ہے وہاں موقع کی وضعیت کے لحاظ سے
نور وظلمت کے مجموعہ اور مرکب کی ایک ہیئت کذائی پیدا ہو گئی ہے جسے شکل کہتے
ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ شکل نہ اصل میں دھوپ کی ہے نہ سایہ کی ہے نہ آفتاب میں تھی نہ اس
کے سایہ میں کہ وہ دونوں اپنی ذات سے غیر متشکل اور واحد ہیں یہ صرف دونوں کے مقام
اتصال پر نور ظلمت کے ٹکراؤ کی ایک تکوینی ہیئت ہے جو بادی النظر میں خود نور و
ظلمت کی ہیئت محسوس ہوتی ہے ورنہ بلحاظ حقیقت یہ نور وظلمت کی ہیئت نہیں
ان کے ٹکراؤ کی ہیئت ہے جس سے خود نور وظلمت بالاتر ہیں۔

یہی حال وجود وعدم کا بھی ہے کہ نہ وجود میں تقطیع اور تشکل ہے نہ عدم میں۔ بلکہ
ان دونوں کے مقام اجتماع یعنی ممکنات استعدادوں پر ٹکراؤ اور وجود کی جلوہ ریزی
سے معدوم ممکنات کی یہ شکلیں نمایاں ہوئیں جس میں اصلی عدم اور عارضی وجود کے ٹکراؤ
سے حد بندی کا ایک نقشہ پیدا ہو گیا۔ سو یہ حد بندی نہ وجود کی ہے نہ عدم کی بلکہ اس شکل
کی ہے کہ جس پر وجود وعدم کا ٹکراؤ ہو۔ گو ظاہر میں وجود وعدم محدود نظر آتے ہوں مگر
یہ تجزیہ اس شکل کا اور اس کی محدود نوعی استعداد کا ہے نہ کہ وجود یا عدم کا۔

بہر حال وجود بھی ایک ہے اور عدم بھی ایک اور کائنات کی ہر جزی میں تقابل
کے ساتھ دونوں اثر انداز ہیں اس لیے کائنات کا ہر جز وجود سے بھی متعلق ہے کہ
وجود کا حصہ اس میں قائم ہے اور عدم سے بھی متعلق ہے کہ اس کا حصہ پہلے ہی سے
اس میں قائم ہے۔

گویا پوری کائنات میں وجود کا رشتہ بھی نکلا ہوا ہے اور عدم کا بھی اس لیے جب
کسی جزی کے ساتھ وجود کو حرکت ہو گی اور خصوص انسان کے وجود کو جو وجود کا مرکزی
نقطہ ہے تو اصل وجود منشرح ہو گا اور انبساط میں آجائے گا اور اس کی وحدت سے تمام
موجودات تک اس انشراح وانبساط کا اثر پھیلتا جائے گا اور ہر چیز میں بقدر استعداد

وجودی خیر و برکت نمایاں ہوتی چلی جائے گی۔ اور جب کسی بھی جزی اور خصوص انسان کا عدمی حصہ حرکت میں آئے گا جو عجب نہیں کہ عدم کا بھی مرکزی نقطہ ہے کیونکہ عطائے وجود کا یہی مرکزی نقطہ ہے تو اصل عدم میں انبساط ہوگا اور اس کی وحدت سے تمام موجودات کے عدمی حصوں تک اس انبساط کا اثر پہنچے گا اور ہر ہر جزی کے عدم میں بوجہ وحدت عدم آفات و شرور کے حصے پیدا ہو کر ابل پڑیں گے اور مرکز کی آفت سے پورا محیط درجہ بدرجہ آفت زدہ ہوگا۔

غرض یہ وجودی اور عدمی حرکتیں بوجہ وحدت وجود و عدم مرکز سے محیط تک اور محیط سے لوٹ کر پھر مرکز تک آئیں گی وجودی حرکت عدل و اعتدال کی حرکت ہوگی جو انسان کی فطرتِ سلیم سے مزید افعال طبعی و عقلی و شرعی ابھرے گی اور عدمی یا سلبی حرکت بے اعتدالی کی حرکت ہوگی جو اس کے عدمی الاصل نفس بصورت افراط و تفریط و جہالت اُبھرے گی۔

پس جیسے دریا کے مرکزی حصے اور اصل قعر اور گہرائی میں اگر وجودی اور معتدل حرکت ہوگی تو چونکہ وجودی سارے دریا کا بھی ہے اس لیے وہی اعتدال پورے دریا کی حرکت میں ہوگا۔ لہریں طوفانی نہ ہونگی۔ قاعدے کی حرکت ہوگی تو نہ دریا کے خزانے الٹ پلٹ ہوں گے نہ دریائی مخلوقات تہ و بالا ہوگی۔

لیکن اگر مرکز سے غیر معتدل یا عدم اعتدال کی حرکت ہو یعنی عدم حرکت کرے جس سے وہ قاعدے کی حرکت مٹ جائے تو یہی عدم الاعتدال جو پورے دریا میں ایک تھا بلا شبہ ابھر آئے گا اور وہ طوفان بپا ہوگا کہ سارے دریائی خزانے ادھر کے ادھر اور اس کے جانور یہاں کے وہاں۔ اور وہاں کے یہاں ہو جائیں گے نہ قعر دریا کا نظام درست رہے گا کہ خزائن اپنی اپنی جگہ رہ سکیں۔ بحری مخلوق اپنے اپنے مستقر پہ قائم رہ سکے اور غوطہ زن غوطہ لگا سکیں اور نہ سطح دریا ہی کا نظم قائم رہے گا کہ کشتیاں چل سکیں۔ شکار ہو سکے۔ اور موتی برآمد کیے جا سکیں۔

پس انسان جب کہ وجود بھی وہی رکھتا ہے جو پوری کائنات میں پھیلا ہوا ہے اور

(عا)لم بھی اسی میں رہی ہے جو پوری کائنات میں ہے اور پھر اوپر سے یہ وجود و عدم دونوں ہی کا مرکزی نقطہ بھی ہے کہ یہ موجود ہو تو اس کی ضرورت سے عالم بھی موجود ورنہ نہ ہو تو اس کی بھی ضرورت نہ ہو۔

نیز بعد موجودگی جب بھی اس سے اثرات ابھریں تو کائنات تک جائیں اور کائنات سے اٹھیں تو اس تک آئیں تو قدرتی بات ہے کہ یہ جب اپنے علم و اخلاق کے معتدل فعال سے عدل کی حرکت کرے گا تو اس وحدۃ الوجود سے پوری کائنات کا وجود منبسط و منشرح ہوگا اور اس سے معتدل ہی آثار ابھریں گے جس سے کائنات کا ذرّہ ذرّہ اور جزی جزی مخلوق نعمت و راحت اور انبساط و نشاط میں آجائے گی۔

اور اگر یہ بے اعتدالیاں کرے گا اور لا اعتدالی کی عدمی حرکات سے اس کائنات میں تصرفات کرے گا مبالغوں سے اس کے خزانے خرچ کرے گا اور وہ بھی خلاف رضاء حق گویا عدم الاعتدال اور عدم القسط کا ابھار اس سے ہوگا تو اسی وحدت عدم سے کائنات کا بھی عدمی حصہ ابھرے گا اور اس کے عوارض بھی غیر معتدل اور بیجا تصرفات سے وہ طوفان ابھریں گے کہ کائنات کا ذرہ ذرہ تباہ ہو جائے گا۔

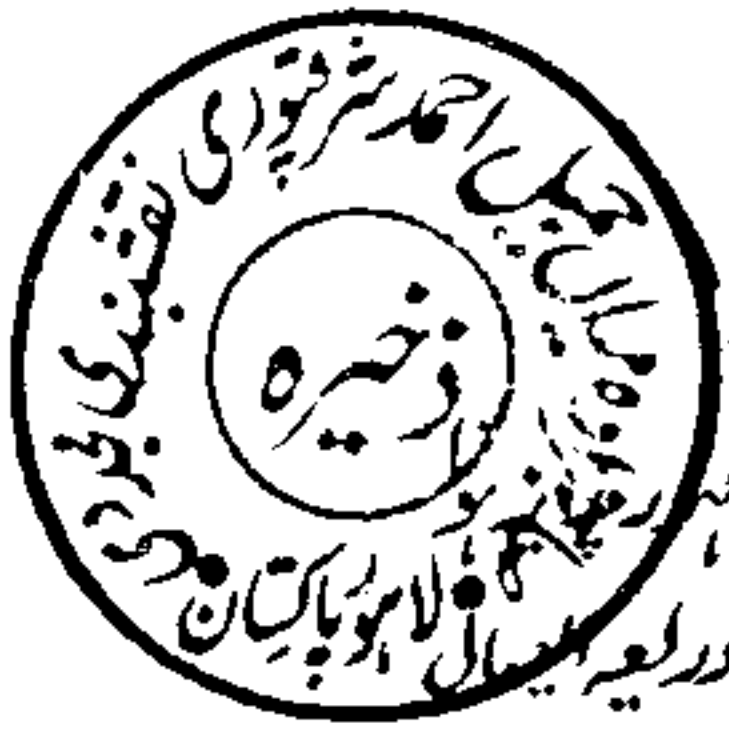
جیسے اٹیم بم بنانے میں مثلاً انسانی بے اعتدالی، مبالغہ آمیزی اور مفرطانہ تصرفات کا ظہور ہوا اور مثلاً کروڑ ہا روپیہ اس کو بنانے اور تجربہ کرنے میں صرف کیا گیا اور دنیا کی تمام معدنیات سے مدد لی گئی۔ لوہے، لکڑی کے کارخانے اس کو بنانے میں مصروف ہوئے۔ چیدہ دماغ اس میں کھپے۔ گویا اس کے بروئے کار لانے میں کائنات کے ایک بڑے حصے کو نچوڑ لیا گیا تو گویا انسان کے اس عدمی اور غیر معتدل تصرف نے کائنات کے سینکڑوں عدمی آثار اس اٹیم بم میں جمع کر دیئے اب جبکہ انسان کا دوسرا فعل ابراز خاصیات کا حرکت میں آئے گا اور اس بم کو پھٹنے اور اپنی خاصیات دکھلانے کا موقعہ دیا جائے گا تو قدرتی طور پر اس میں سے وہ چھپے ہوئے سلبی آثار کھل پڑیں گے اور ان سے میل ہا میل کی زمین اس کے بسنے والوں، جانور انسان، درخت اور پھل پھول وغیرہ سب ہی عدم کی راہ ہولیں گے اور اس کی تباہی

بالآخر انسان ہی کی تباہی ہو گی۔

اسی حقیقت کو حدیث نبوی میں اس طرح ظاہر فرمایا گیا ہے کہ ابو الدرداء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ:

سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من سلک طریقا یطلب فیہ علما سلک اللہ بہ طریقا من طرق الجنۃ وان الملائکۃ لتضع اجنحتہا رضاء لطالب العلم وان العالم لیستغفر لہ من فی السموات ومن فی الارض والحیتان فی جوف الماء .... الخ
رواہ احمد والترمذی و ابوداؤد وابن ماجہ والدارمی (مشکوٰۃ کتاب العلم)

میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا فرما رہے تھے کہ جو شخص علم حاصل کرنے کے لیے کوئی راستہ اختیار کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اسے جنت کے راستوں میں سے ایک راستہ چلائیں گے اور آپ نے فرمایا کہ طالب علم (دین) کی خوشنودی کے لیے فرشتے اپنے پر پھیلاتے ہیں اور آپ نے فرمایا کہ عالم کے لیے زمین اور آسمان کی تمام چیزیں مغفرت کرتی ہیں یہاں تک کہ مچھلیاں پانی کے قعر سے (رواہ احمد والترمذی والبوداؤد وابن ماجہ والدارمی) (مشکوٰۃ کتاب العلم)

اس حدیث میں انسانی علم و عدل کے اثرات کی وسعت واضح فرمائی گئی ہے کہ وہ عالم دنیا سے عالم آخرت یعنی جنت تک پھیلی ہوئی ہے اس کے وجودی کمالات علم و عدل سے ملائکہ بھی متاثر ہوتے ہیں زمین و آسمان کا ذرہ ذرہ متاثر ہوتا ہے دریا کی مچھلیاں بھی متاثر ہوتی ہیں اور ان میں انبساط ظاہر ہوتا ہے اور رضا و خوشنودی کے وجودی آثار پھیلتے ہیں اس سے صاف ظاہر ہے کہ علم و عدل کی طرح عدم علم اور عدم عدل یعنی انسان کی جاہلانہ اور ظالمانہ حرکات سے بھی کائنات کا ذرہ ذرہ متاثر ہوگا اور ان سے انقباض و لعن اور دوری کے اثرات پھیلیں گے۔ ملاء اعلیٰ میں بھی غضب

ـصہ نمایاں ہوگا اور ملاء سافل میں بھی۔

اور یہ تاثیر و تاثر اور آثار کی آمد و رفت بغیر کسی روحانی رشتہ کے ظاہر ...لن ہے۔ سو وہی رشتہ وجود و عدم کا ہے جو سب میں واحد ہے اور ذریعہ ایصال ...حصول ہے۔

یا جیسے زمانہ قرب قیامت میں نزول عیسٰی علیہ السلام کے وقت عدل عیسوی سے عالم کی ...ر برکت کا یہ عالم ہوگا کہ انگور کا ایک خوشہ اتنا پھلے گا کہ گھر بھر کے لیے کافی ہو جائے ...ور ایک بکری اس کثرت سے دودھ دے گی کہ ایک قبیلہ کے لیے کافی ہوگا۔ ...امن و سکون کا یہ عالم ہوگا کہ بھیڑ اور بھیڑیا ایک گھاٹ پانی پئیں گے اور انسانوں ...ے بچے سانپوں سے کھیلیں گے نہ انہیں سانپ سے ڈر رہے گا نہ سانپ کو انسان ...ے خوف رہے گا۔ ہر نوع دوسری نوع سے امن میں ہوگی۔

تاریخ الخلفاء میں ہے کہ خلفاء عباسیہ کے زمانہ میں مامون رشید کے زمانۂ ...ل و انصاف کا ایک دانہ گندم دیکھا گیا جو کھجور کی گٹھلی کے برابر تھا۔

پس انسانی صلاح اور اس کے علم و عدل کے وجودی کارنامے جمادات، نباتات ...انات اور خلاصہ یہ کہ عالم کے ذرہ ذرہ میں امن و برکت کے آثار پیدا کر دیں ...گویا اس مرکز وجود کی وجودی حرکت سے پورے عالم کے وجود میں وجودی حرکت ...ر کمالات وجود حرکت میں آ جائیں گے۔

غرض وجود کی یکتائی سے وجودی آثار اور عدم کی یکتائی سے عدمی آثار انسانی ...سے تمام اجزاء کائنات تک اور کائنات سے انسان تک آتے جاتے ہیں اور ...ی طرح یہ انسان بلحاظ وجود و عدم کائنات کے حق میں بمنزلہ تخم کے ثابت ہوتا ہے ...انسانی تصرفات سے ہر چیز میں سے جو بھی خلقی جوہر برآمد ہوتے ہیں وہ درحقیقت ...سان ہی کے مکنون و اجمالات کی تفصیل ہوتے ہیں۔

گویا انسان ساری کائنات کا خلاصہ ہے کہ اس کے افعال سے جو کچھ اس کے ...ا ہوتا ہے اس کی میزان اندر لگتی ہے اور یہ جوش عقل و طبع اور عشق شرع و مذہب

سے جیسی بھی حرکت کرتا ہے وجودی ہو یا سلبی یعنی اعتدال کی ہے یا عدم اعتدال
کی وہ وجود و عدم کے اشتراک سے اور خود انسان کے مرکزی نقطۂ وجود و عدم
ہونے سے تمام اجزاء عالم میں درجہ بدرجہ اپنے اثرات پھیلائے بغیر نہیں اور پھر
وہ اثرات بطور صدائے بازگشت خود اسی کی طرف لوٹے بغیر بھی نہیں رہ سکتے کہ
وجود کو وجود سے اور عدم سے عدم ہی کو مناسبت ہو سکتی ہے۔

اس حقیقت کو مزید نمایاں کرنے کے لیے اپنے اندر یوں سمجھیے کہ جیسے انسانی
بدن میں ہاتھ پاؤں وغیرہ اعضاء متعدد سہی مگر وجود سب کا ایک ہی ہے اور ایک
ہی نفس سب میں موثر ہے کہ یہ سب ایک ہی نفس کے اعضاء و اجزاء ہیں
اسی لیے ہاتھ کے درد سے پیر اور پیر کی تکلیف سے دوسرے تمام اعضاء کو دکھ درد
محسوس ہوتا ہے ہاں مگر باوجود وحدت وجود اور توحید نفس کے انسان میں درجہ
کا وہ مرکزی نقطہ جو اولیت کے ساتھ وجود کا مستقر ہے کہ تمام وجودی حرکتیں اول
اس میں پیدا ہوتی ہیں اور پھر دوسرے اعضاء تک منتقل ہوتی ہیں۔ قلب ہے کیونکہ
وہ تمام حقائق بدن کا جامع اور علم و اخلاق کا مرکز ہے اعضاء کی زندگی، حرکت و سکون
علم و عمل سب کے نمونے اور مادے قلب ہی میں ہیں اور اسی لیے اس کی خوبی
خرابی پر سارے تن من کی خوبی و خرابی کا دارومدار ہے اور وہ خوبی و خرابی درحقیقت
قلب ہی کی ہوتی ہے جو اعضاء سے لوٹ کر اسی کی طرف پہنچتی ہے۔

چنانچہ قلب کی ہر علمی و عملی حرکت قالب کے گوشہ گوشہ میں پھیل کر ہر عضو میں
اس کے مناسب حال عمل کو حرکت پیدا کر دیتی ہے اور اعضاء کے اچھے برے عمل
کے آثار بالآخر لوٹ کر پھر قلب ہی کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ یا وہ درد محسوس
کرتا ہے یا فرح و سرور۔ پس کائنات بدن کا صلاح و فساد قلب کے صلاح و فساد
پر موقوف ہے۔

وفی الجسد مضغۃ اذا صلحت	بدن میں گوشت کا ایک ٹکڑا ہے اگر
صلح الجسد کلہ و اذا فسدت	وہ ٹھیک ہے تو تمام بدن ٹھیک

فسد الجسد کلہ الا و ھی القلب۔ — تو تمام بدن ٹھیک ہے اور اگر وہ خراب ہے تو تمام بدن خراب ہے اور وہ قلب ہے۔

بعینہٖ اسی طرح انسان اپنی ثابت شدہ جامعیت کی بنا پر کائنات کا قلب ہے کہ اس کے صلاح و فساد پر عالم کا صلاح و فساد موقوف ہے۔ پس اگر یہ وجودی افعال یعنی عدل و علم کے افعال سے کائنات میں تصرفات کرتا ہے تو وجود کے اشتراک سے کائنات کے وجودی آثار کھل کر پوری کائنات پر چھا جاتے ہیں اور پھر نعمتوں کی صورت میں لوٹ کر انسان ہی کی طرف آتے ہیں اور اگر وہ عدمی افعال یعنی عدم علم اور عدم عدل کے ماتحت جاہلانہ اور ظالمانہ حرکات سے کائنات میں تصرفات کرتا ہے تو اسی کے وجود کے اشتراک سے کائنات کی عدمی خباثت کھلیں گے جو آفات بن کر عالم پر چھا جائیں گی اور پھر مصائب کی صورت میں لوٹ کر انسان ہی کی طرف عود کریں گے۔

غرض اس کے وجودی افعال سے کائنات میں صلاح نمایاں ہوگی اور اس کے عدمی حرکات سے فساد کا ظہور ہوگا اور وجود کے اشتراک سے ہر نوع میں درجہ بدرجہ رونما ہوگا۔ قرآن عزیز نے اسی کی طرف اشارہ فرمایا۔

ظھر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس لیذیقھم بعض الذی عملوا لعلھم یرجعون۔ — انسانی اعمال کی بدولت تمام خشکی اور تری میں فساد پھیل گیا تاکہ ان کے اعمال کا کچھ حصہ انہیں چکھائے۔ امید ہے کہ وہ رجوع کرلیں۔

البتہ ہر چیز کا فساد اس کی نوعیت کے مناسب ہی اس سے نمایاں ہوگا جس کو ہم نے ابھی افراط اور عدم الاعتدال سے تعبیر کر کے چند مثالوں سے عرض کیا۔

مثلاً زمین کا فساد بنجر ہو جانا ہے کہ اگانے کی صلاحیت نہ رہے۔ بادلوں کا فساد امساک ہے یعنی بارش نہ ہونا۔ ہوا کا فساد سمیت ہے یعنی امراض پھیلانا۔ پہاڑوں

کا انساد عدم ثبات ہے یعنی شق ہو جانا اور کر پڑنا۔ دریاؤں کا فساد ان کی بے اعتدالی حرکت ہے یعنی طوفان یا بندش وغیرہ جن میں انسانی تصرفات بے جا محرک ہو جاتے ہیں۔ اور اس لیے یہ فسادات بالآخر انسان ہی کے حق میں لوٹ کر تباہ کن ثابت ہوتے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ ساری خرابیاں بظاہر اسباب طبعیہ کے ماتحت رونما ہوتی ہیں انہیں انسان کی ظالمانہ حرکات سے کیا تعلق؟

تو سوال یہ ہے کہ خود اسباب طبعیہ آخر کس چیز کے ماتحت حرکت کرتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ طبیعت وجود پاکر ہی حرکت کر سکتی ہے نہ کہ معدوم رہ کر۔ کیونکہ عدم میں نہ تو خود متحرک ہونے کی صلاحیت ہے نہ دوسرے کو حرکت دینے کی اور جہاں اس کے لیے حرکت کا لفظ استعمال کیا گیا ہے وہ محض سمجھانے کے لیے اور جب طبیعت کی حرکت کے لیے وجود ضروری ہے تو حقیقتاً محرک پھر وہی وجود نکلا اور وجود سب کا ایک ہے اور اس میں مرکزی نقطہ وجود انسان ہے جو سارے وجودات کا جامع ہے اور ان کی حرکتوں کا گویا سرا ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ غیر محسوس طریق پہ انسان کے افعال کو کائنات کی حرکت میں دخل نہ ہو۔ جیسا کہ خود کائنات کے طبعی افعال خواص و آثار کو انسان میں دخل ہے کہ انہی اجزاء و احوال کائنات سے اس کے مزاج صحت اور طبیعت میں فرق پڑ جاتا ہے۔

ہاں جیسے طبیعت اور اس کا وجود غیر محسوس ہے ایسے ہی انسانوں کی حرکات اور اجزاء کائنات کی تاثیر و تاثر کا رشتہ بھی غیر محسوس ہے مگر غیر معقول نہیں۔

غرض عقلی طور پہ اتنا واضح ہو جاتا ہے کہ کائنات میں انسان وجود کا مرکزی نقطہ ہے اس سے جو حرکت بھی سرزد ہوتی ہے اس کا اثر غیر شعوری طور پہ کائنات میں پہنچنا ضروری ہے اور اس سے لوٹ کر پھر مرکز تک آنا بھی ضروری ہے۔

پس جیسے مرکز بحر سے اٹھی ہوئی لہریں کناروں سے جا ٹکراتی ہیں اور ٹکرا کر پھر آخر کار مرکز ہی کی طرف لوٹتی ہیں۔

یا جیسے جڑ کی خوبی و خرابی شاخوں کی رگ رگ میں پھیل جاتی ہے اور پھر شاخوں
کی بھلائی برائی یعنی شادابی اور خشکی لوٹ کر اپنی ہی جڑ کی طرف آتی ہے اور اسے مضبوط
یا کھوکھلا بنا دیتی ہے۔

غرض اصل کی خوبی و خرابی کا فروع تک پہنچنا اور فروع سے لوٹ کر پھر جڑ تک
کوئی غیر طبعی فعل نہیں جس کے ماننے میں پس و پیش کیا جا سکے۔ اسی طرح وجود کے
مرکزی حصہ انسان کی حرکت پوری وجودی کائنات تک ہوگی اور پھر اس سے لوٹ
وجود انسان تک پہنچ جانی ضروری ہوگی۔ اس لیے یہ ثابت ہوگیا کہ انسانی اعمال اور
کائنات کے ثمراتی اثرات میں مابہ الربط یہ طبعی وجود ہے جو ساری کائنات میں یکسانی
و یکتائی کے ساتھ پھیلا ہوا ہے اور وہی اعمال کے اثرات کائنات اور کائنات کی
خصوصیات نفس انسانی تک لاتا اور لے جاتا ہے اور جب کہ یہ صالح و فاسد اثرات
یعنی ہیں قانونی نہیں ہیں کہ بطور سزا و تعزیر نمایاں ہوتے ہوں بلکہ بطور خاصیت
کے نمایاں ہوتے تو مابہ الربط بھی تکوینی اور طبعی ہی ہونا چاہیئے تھا جو انسان کی
قدرت سے بالاتر ہو سو وہ وجود کے سوا دوسری چیز نہیں کہ جیسے کائنات کے خواص
و آثار انسان کے بس میں نہیں کہ ان کے کھول دینے کی انسان کو شرعی تکلیف دی
جاتی ہو گو وہ کسی حد تک اس کے افعال سے کھلتے بھی ہوں ایسے ہی وجود بھی اس
کے ہاتھ میں نہیں نہ اپنا نہ کائنات کا۔

غرض طبعی آثار کے لیے طبعی مابہ الربط کی ضرورت ہے جو انسانی افعال اور
کائنات کے خواص و افعال میں رشتہ ارتباط کا کام دے اور وہ وجود طبعی ہے
جو انسان کے ان معیوب اور غیر معتدل افعال کا اثر اشیائے کائنات تک اور پھر
اشیائے کائنات کا لوٹتا ہوا اثر بطور رد عمل انسانی نفوس تک لانے اور لے جانے
کا درمیانی رابطہ بنا ہوا ہے اور بجلی سے بھی زیادہ تیز روی سے یہ کام انجام دیتا
ہے اور اس طرح سے ایک حد تک انسان کی عدمی حرکتوں سے ماننا ... کی سیاسی
حالات کے تکوین اور حدوث کی کیفیت پر روشنی پڑ جاتی ہے جو اس فصل کا موضوع

تھا۔ وللہ الحمد۔

جرائم انسانی سے کائنات میں تعــــــذیری حرکت

اور

جرم وسزا کا درمیانی رشتہ

اب رہا ذنوب ومعاصی (یعنی جان بوجھ کر خلاف ورزی شریعت) اوران کی انتقامی سزاؤں کا درمیانی ربط یعنی جرم وسزا یا عمل اور جزا عمل کا درمیانی رشتہ جس سے جرم کا اثر تو سزا دہندہ تک پہنچے کہ وہ مشتعل ہو اور سزا دہندہ کا اثر مجرم تک پہنچے کہ وہ سزا کی اذیت محسوس کرے سو ظاہر ہے کہ وہ مابہ الربط اور رشتہ تاثیر و تاثر احساس وادراک کے سوا دوسری چیز نہیں ہو سکتی کیونکہ سزا و تعزیہ کوئی طبعی خاصیت نہیں کہ بلا ادراک و شعور اشیاء سے خود بخود ابھرتی رہے بلکہ شعوری چیز ہے جو بمنزلہ درس عبرت کے ہے کہ اس کے ذریعہ کسی فرد یا قوم کو تعلیم و تربیت دینی مقصود ہوتی ہے یا کسی نفس کو اس کے درجہ اور مرتبہ یا مقام تک پہنچا کر بطور پاداش عمل راحت و کلفت دینی مقصود ہوتی ہے۔

اس لیے ضروری ہے کہ مجرم بھی اپنے جرم کا شعور رکھتا ہو ورنہ اسے جرم پر تنبیہ و ملامت کیسے کی جاتی ہے؟ اور سزا دہندہ بھی اس کے جرم کی برائی کا احساس رکھتا ہو ورنہ اسے سزا پر اشتعال کیسے پیدا ہو سکتا ہے؟ اور پھر مجرم و منتقم دونوں کے اس احساس میں وحدت و اتصال بھی ہو کہ یہ رشتہ احساس مجرم و منتقم دونوں کے درمیان حسب مرتبہ و درجہ بلا تجزیہ و انقطاع پھیلا ہوا ہو۔ تاکہ ایک کے فعل کا اثر دوسرے کے آلات شعور و ادراک تک اس رشتہ احساس کی وحدت و تسلسل کی بدولت پہنچ جائے۔

گویا جس طرح طبعی اور غیر اختیاری خاصیات یعنی تکوینی تغیرات میں غیر اختیاری

وجود کا متصل واحد سلسلۂ تاثیر و تاثر کا ذریعہ بنتا تھا۔ اسی طرح یہاں اختیاری اور شعوری افعال اور ان کی شعوری سزا و تعزیرات میں کوئی شعوری ہی قسم رشتہ ذریعۂ تاثیر و تاثر ہونا چاہیئے تھا جو جرائم اور تعزیرات میں ایک کا دوسرے تک شعوری انداز میں پہنچا سکے۔ ظاہر ہے کہ وہ شعوری رشتہ احساس و ادراک کے سوا دوسرا نہیں ہو سکتا جو ساری کائنات میں درجہ بدرجہ پھیلا ہوا ہے۔

فرق اتنا ہے کہ ان ذنوب کی پاداش میں جہاں تک نفوس سے نفوس کو اور انسانوں سے انسانوں کو سزا دلانے کا تعلق ہے خواہ وہ اپنے ہی نفس سے ابھرے ہوئے امراض و افکار ہوں جن سے کوئی قوم گھلا کر ختم کر دی جائے یا دوسرے نفوس سے نفوس کو فنا کرا دیا جائے جیسے قوموں کی جنگیں، قتل و غارت گری، اسارت و غلام سازی اور قید و بند وغیرہ وہاں تک جرم و سزا کا یہ درمیانی رشتہ یعنی احساس و شعور کچھ زیادہ دقیق اور پیچیدہ نہیں ہے جس میں گہری نظر و فکر کی ضرورت ہو کیونکہ انسانی جرائم سے انسانوں کا بھڑک اٹھنا، احساس و شعور ہی کی بدولت ہوتا ہے قدرتاً مجرم کے جرائم علم و احساس ہونے پر طبائع اور نفوس میں نفرت و اشتعال پیدا ہو جانا اور اس اشتعال دار و گیر اور مواخذہ و انتقام پر آمادہ ہو جانا۔ ایک ایسی بدیہی حقیقت ہے جس پر کسی دلیل کے قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جرائم کا علم ہونے پر یہ قوائے ادراک و شعور ہی قوائے عمل کو حرکت میں لاتے ہیں اور سزا و انتقام کا عمل شروع ہو جاتا ہے جس سے واضح ہے کہ جرائم و تعزیرات میں جب کہ جرم و انتقام دونوں انسانوں ہی کے ہاتھ سے ہوں۔ علم و ادراک ہی درمیانی رشتہ کا کام دیتا ہے جو مجرم کی طرف سے اشتعال کا اثر منتقم میں اور منتقم کی طرف سے ایذا دہی کا اثر مجرم میں پہنچاتا ہے اگر فریقین بے حس اور جامد پتھر ہوں جن میں کوئی شعور و ادراک نہ ہو تو فریقین کی یہ تاثیر و تاثر طبعی کہلائے گی جسے خاصیت کہیں گے شعوری نہیں ہوگی جسے تعزیر یا انتقام کہہ سکیں

البتہ جب جرائم پیشہ نفوس کو آفاقی کائنات سے سزا دلائی جائے اور بدکار

انسانوں کو زمین کے زلزلوں، آسمان کی طوفانی بارشوں فضا کے مہلک طوفانوں دریاؤں کے بے پناہ سیلابوں یا حیوانوں کے انسانوں پر تسلط وغیرہ سے ہلاک کرایا جائے اور یہ سب کچھ بطور طبعی تغیرات کے نہ ہو بلکہ بطور انتقام و تعزیر کے ہو تو یہ شعوری رشتہ فطری ہو جاتا ہے اور حسًا محسوس نہیں ہوتا کہ ان جمادات اور لاالعقل اجزا کائنات میں یہ شعوری جوش و انتقام کیسے پیدا ہو جاتا ہے؟ اور آخر یہ معمہ کیا ہے کہ ادھر تو ایک قوم میں فحش و زنا عادت ثانیہ بن کر شائع ہو اور ادھر طاعون کی وبا حرکت میں آجائے۔ ادھر فرعون اور اس کی قوم حدود سے گذرے اور ادھر دریائے قلزم میں اس کے خلاف جوش بپا ہو جائے۔

ادھر قوم نوح نخوت و انانیت کی انتہا تک پہنچ جائے اور ادھر زمین و آسمان کے دہانوں سے پھیل کر اسے پانی کا طوفان گھیر لے۔ ادھر قوم عاد آخری سرکشی دکھلائے اور ادھر آندھیوں کے طوفان اس پہ مسلط ہو جائیں۔ ادھر قوم ثمود شرارتوں کی انتہاء پہ آئے اور ادھر فضائے آسمانی کی ایک خاص گرج اور چنگھاڑ ان کے کلیجے پھاڑ دے۔ ادھر قارون کی اِترابہٹ اور بغاوت حد کو پہنچے اور ادھر زمین منہ کھول کر اسے نگل لے۔ ادھر قوم لوط فواحش و منکرات اور ڈکیتی وغیرہ کے جرم میں غرق ہو اور ادھر آسمان سے سنگ باری شروع ہو جائے اور ان کی بستیوں کو فضاء میں اٹھا کر پٹخ دیا جائے۔ ادھر قوم ابراہیم سرکشی کی آخری منزل پہ آئے اور ادھر کمزور مچھروں کا بادل ان پہ موت کی بارش برسا دے ادھر اصحاب فیل بغاوت و سرگرانی پہ اتریں اور ادھر طیراً ابابیل کا آسمانی لشکر سنگ باری سے ان کے پرخچے اڑا دیئے۔ ادھر قوم شعیب ناپ تول کی خیانت کی حد کرے اور ادھر ابرِ آسمانی سے اس پہ آگ برسنے لگے

آیا جمادات و نباتات اور حیوانات کو انسانی جرائم کا خود بخود کوئی شعور و احساس ہوتا ہے جس سے یہ ان کے خلاف اپنی ارادی حرکت سے بھڑک اٹھتے ہیں؟ یا کسی بیرونی مگر مخفی احساس و ادراک کا انہیں آلۂ کار بنایا جاتا ہے

جس سے یہ عذاب بن کر انسانوں پر مسلط ہو جاتے ہیں ؟

ظاہر ہے کہ اگر ان کے پیچھے کسی قسم کا احساس وشعور نہیں تب تو یہ طوفان وغیرہ محض طبعی تغیرات رہ جاتے ہیں جن میں سے عذاب ہونے کی شکل نکل جاتی ہے حالانکہ انہیں عذاب کہا گیا ہے۔

اور اگر کسی احساس وشعور سے یہ تغیرات اسی طرح نمایاں ہوتے ہیں جیسے مجرم قوم کے خلاف دوسرے انسانوں میں جرائم کے احساس سے غم وغصہ کا تغیر پیدا ہوتا ہے اور اسی سے ان کا عذاب وتعزیر ہونا ثابت ہو سکتا ہے، تو اس کی کیفیت کیا ہے ؟ ان جرائم وتعزیرات میں رشتۂ ارتباط کس نوعیت کا ہے ؟ اور آخر ان انسانی جرائم اور آفاقی مصائب میں وہ کیا علاقہ ہے کہ ایک زمین پر بیٹھے ہوئے انسان کا فعل آسمان یا دریاؤں یا فضاء اور ہواؤں میں حرکت پیدا کر دیتا ہے ؟

سو اسے وضاحت سے سمجھنے کے لیے اس پر غور کیجیے کہ مثلاً انسان کے اندر احساس وشعور کی جس قدر بھی قوتیں مخفی ہیں جیسے حواس خمسہ لامسہ، باصرہ سامعہ، ذائقہ اور شامہ وہ یقیناً جزوی ہیں جو بقدر حصہ ہر ہر انسان کو حسب استعداد ملی ہیں۔ کل کی کل قوت ایک ایک فرد میں نہیں بھر دی گئی ہے کہ دوسرے کے لیے حصہ نہ رہا ہو بلکہ جزوی طور پر ہر ایک کو منقسم ہوئی ہیں ؎

چہ خوش گفت دانا کہ دانش بسے است
ولیکن پراگندہ با ہر کسے است،

اس لیے ضروری ہے کہ ان جزوی قوتوں کے کلی خزانے انسان سے باہر ہوں جن سے یہ قوائے احساس حسب استعداد ان میں آئیں اور احساس کا کام انجام دیں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں سلسلۂ علم وادراک میں اصل وجود ان علمی خزانوں کا ہوگا نہ کہ ان فرعی اور جزوی قوتوں کا جو ہم میں ودیعت ہوئی ہیں ساتھ ہی اس صورت میں یہ بھی ضروری ہوگا کہ ہر حسی حالت وکیفیت کا ادراک وشعور اولاً ان ہی کلی قوائے ادراک وشعور کو ہو جو احساس کے خزانے

ہیں پھر ان کے واسطہ اور طفیل سے ان جزوی اجزاء ادراک کو بالکل اسی طرح جیسے انسان میں اصل احساس اور حواس خمسہ کا خزانہ تو دماغ میں ہے جسے حِس مشترک کہتے ہیں وہاں سے یہ قوائے احساس جزوی طور پر اعضاء بدن میں حسب مناسبت تقسیم ہوتے ہیں وہ قوت باصرہ جس کا خزانہ ام الدماغ میں ہے اس کا جزوی ظہور آنکھ میں ہوتا ہے۔ وہ قوتِ سامعہ جس کا مجموعی خزانہ ام الدماغ میں ہے اس کا جزوی ظہور کان کے پردوں میں ہوتا ہے۔ وہ لامسہ جس کا کلی خزانہ ام الدماغ میں ہے اس کی جزوی نمود ہاتھ پاؤں اور پوری جلدِ بدن میں ہوتی ہے۔

اندریں صورت محسوسات میں سے جب بھی کسی دیکھنے کی چیز کا احساس عمل میں آئے گا تو وہ پہلے دماغ ہو گا جو منبعِ احساس ہے پھر اس کے واسطہ اور طفیل میں آنکھ کو ہو گا۔ اسی طرح کسی شے کے بدن کو چھو جانے سے اگر کوئی لذت و کرب یا حرارت و برودت یا سختی اور نرمی اس چھوتے ہوئے عضو کو محسوس ہو گی تو بواسطہ دماغ کہ مخزنِ ادراک و شعور اصل میں وہ ہے نہ یہ عضو۔ اس کے واسطے سے ہی یہ ظاہری اعضاء ان احساسات سے پرکیف ہوں گے۔

چنانچہ ظاہر ہے کہ اگر دماغ فیل ہو جائے تو باوجود تمام اعضاء احساس کے صحیح سلامت ہونے کے محسوسات کا ادراک و شعور اعضاء سے ختم ہو جاتا ہے اور اعضاء بیکار ہو جاتے ہیں۔

یہی حال تمام کیفیات کا سمجھ لینا چاہیئے جو ان حسیات سے پیدا ہوتی ہیں کہ ان کے ادراک و شعور کا مخزن بھی یہی دماغ ہے اور اس کے طفیل میں اعضاء بدن ان کیفیات کو محسوس کرتے ہیں۔

یہ اس کی واضح دلیل ہے کہ ان قوائے احساس کے کلی خزانے یعنی ام الدماغ اور ان اعضاء احساس میں کوئی رشتہ اور رابطہ ہونا ضروری ہے جو اعضاء کو وہی احساس کرائے جو دماغ کو ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ وہ رشتہ سوائے اس ادراک و شعور کی پھیلی ہوئی طاقت کے دوسرے کیا چیز ہو سکتی ہے؟

پس اگر کوئی جسمانی عضو کی کیفیت لذت والم کو محسوس کرتا ہے تو محض اس لیے کہ دماغ کی اس باطنی قوت احساس سے اس کا رابطہ قائم ہے اور وہاں سے یہ قوت کسی مخفی راستہ سے اس میں آرہی ہے ورنہ اگر یہ قوتِ رابطہ اس عضو سے کنارہ کش ہو جائے تو اس عضو کا احساس و شعور بھی رخصت ہو جائے اگر اعضائے شہوت مثلاً اپنے طبعی افعال میں کوئی لذت محسوس کرتے ہیں تو نہ از خود بلکہ اس قوتِ احساس کے طفیل میں جو دماغ میں ان اعضاء تک کسی نہ کسی رنگ میں پہنچی ہوئی ہے۔

پس اس لذت کا ادراک پہلے دماغ کو ہوتا ہے پھر اعضا متعلقہ کو۔ ورنہ اگر دماغ فیل ہو جائے یا ان اعضاء کا کنکشن دماغ سے صحیح نہ رہے تو ان اعضا کا شعور بھی رخصت ہو جائے۔

غرض ان باطنی قوائے ادراک کی بدولت ظاہری اعضاء کے احساس کی مجازی قوتیں بیدار ہوتی ہیں اور اپنے افعال کے دکھ درد یا حظ و لذت محسوس کرتی ہیں۔

ٹھیک اسی طرح عالمِ بشریت میں جو جزوی ادراک و شعور پھیلا ہوا ہے وہ بلا شبہ اس احساس و شعور کا ایک اثر ہے جو احساس و شعور کے اصل خزانوں میں جوش زن ہے اگر وہاں یہ احساسات نہ ہوتے تو انسانوں میں بھی نہ ہوتے۔ اور اس لیے ضروری ہے کہ انسان ہی نہیں، کائنات کی ہر وہ شے جس میں احساس کا کسی درجہ میں بھی وجود ہے اپنے احساس میں ان مخزنوں کے تابع ہو۔ اور ان مخزنوں سے ان جزوی حساس اشیاء تک ادراک و شعور کا کوئی مخفی رشتہ قائم ہو جو شعور کو بجلی کی طرح وہاں سے یہاں تک لاتا رہے۔

پس جس طرح انسانی بدن میں عمل کی قوتیں تو ہر ہر عضو کی الگ الگ ہیں لیکن وہ قوت جو سارے بدن میں اور بدن کے ہر ہر گوشے بلکہ رویئں رویئں میں روح کی طرح دوڑی ہوئی ہے وہ صرف احساس و ادراک کی طاقت ہے جس کا خزانہ تو اس کے مخصوص قوائے علم ادراک ہیں لیکن اس کا پھیلاؤ پوری کائنات میں ہے

اور اسی لیے کائنات کے ایک جزو کی خوبی و خرابی کے احساس کا اثر دوسرے جزو تک پہنچتا ہے جو اولاً ادراک و شعور کے مخزنوں کو ہوتا ہے اور ان کے طفیل میں تمام اجزاء کائنات کو اور پھر یہی احساس کائنات کی مخصوص عملی قوتوں کو ابھارتا ہے اور عالم میں عجیب و غریب حرکات و صنائع نمایاں ہوتی ہیں۔

پس جس طرح ایک ہی سانحہ سے درجہ بدرجہ تمام قوائے بدن مختلف انواع کا اثر لیتے ہیں جو اسی مابہ الاشتراک قوت احساس کے ذریعہ پہنچتا اور پھیلتا ہے اور اسی طرح لذت و الم اور راحت و کلفت کا شعور اس علمی اشتراک اور احساسی ارتباط کے ذریعہ قوائے احساس سے پوری کائناتِ بدن میں پھیل جاتا ہے جو درحقیقت انہی قوائے ادراک کا فیض ہوتا ہے۔

مثلاً اگر پیر آگ کی چنگاری پہ پڑ جائے تو پیر پڑتے ہی سب سے پہلے دماغ کی قوائے علمیہ اور اس کی سوزش اور جلن کا احساس کریں گے ان کے واسطہ سے قوائے طبعیہ انقباض و ملال کا اثر لیں گے اور طبیعت پگھلنے لگے گی۔ پھر ان کے واسطہ سے بدن کے اعضاء اضمحلال اور ضعف کا اثر لے کر لاغر اور رو بہ ہزال ہوں گے۔

پس نفس انسانی کے کسی مصیبت سے دوچار ہونے پر دماغ کو ادراکی شعور ہوتا ہے تو وہ کوفت محسوس کرتا ہے قلب کو وجدانی شعور ہوتا ہے تو وہ گھل گھل جاتی ہے عضو ماؤف کو فعلی شعور ہوتا ہے تو وہ کمزور پڑ جاتا ہے اور بقیہ اعضاء کو اس حسی اشتراک سے انفعالی شعور ہوتا ہے تو وہ پژمردہ ہو جاتے اور کمہلا جاتے ہیں۔ اور اس طرح معمولی سے معمولی آفت سے یہ پوری کائنات بدن بفیض قوائے احساس مبتلائے مصیبت ہو جاتی ہے اور ہر ہر جزو بدن کو اپنی نوعیت اور مناسبتِ حال سے جو کوفت حصہ رسد پہنچتی ہے وہ درحقیقت اسی احساس و شعور کے پھیلاؤ سے پہنچتی ہے اور گویا قلب و دماغ کا فیض ہوتا ہے جو عوام قویٰ و اعضاء بدن تک آتا ہے جیسے مزید وضوح کے لیے یوں سمجھیئے کہ کسی حادثہ سے قلب

میں علمی تاثر آجانے کے بعد اس مبدا ادراک سے کچھ لطیف برقیاتی اور لاسلکی قسم کی وجودی شعاعیں دماغ تک جاتی ہیں جن سے اس کی فکری مشنری حرکت میں آتی ہے پھر دماغ سے کچھ اور غیر مرئی شعاعیں جو پہلی شعاعوں سے لطافت میں کم ہوتی ہیں ان قوائے عملی تک جاتی ہیں جن کے عمل کا تہیہ قلب میں ٹھنا ہوا تھا اور جن سے یہ عملی قوتیں حرکت کرتی ہیں۔ پھر ان قویٰ سے ذرا غلیظ و کثیف اور مادیت سے قریب قسم کی شعاعیں ان اعضا، بدن تک پہنچتی ہیں جن سے عمل مطلوب سرزد ہوتا ہے جس سے یہ اعضا جوارح عمل مطلوب کے لیے حرکت کرنے لگتے ہیں۔ پس یہ شعاعیں بھی وجود ہی کی ہوتی ہے اور وجود ہی کی ڈوری پر اس طرح دوڑتی ہیں جس طرح کسی انجن میں بھاپ کے مخزن سے اسٹیم کی لطیف شعاعیں پائپ کے راستہ اولاً انجن کے پسٹن پر اور اس کی حرکت سے پھر دوسری اسٹیمی شعاعیں کل پرزوں تک اور وہاں سے پھر آخر کار مشین کے پہیوں تک جا پہنچتی ہیں اور اس طرح اسٹیم کے ان تار ہائے شعاع سے پوری مشین حرکت کرنے لگتی ہے۔

اگر ہم مسئلہ زیر بحث میں اسی حقیقت کو اصطلاحی الفاظ میں ادا کریں تو اس طرح کر سکتے ہیں کہ:

"کسی آفت کا احساس کر کے قلب، دماغ کو اپنے تاثر کا الہام کرتا ہے یہ الہام قوائے احساس پر اُتر آتا ہے پھر یہ قوائے احساس جو بدنی جہاں کا ملاء اسفل ہے پھر قوائے طبعیہ یا قوائے عملیہ اپنے اپنے اعضاء کو الہام کرتے ہیں کہ وہ حرکت میں آئیں اور اثرات جس سے اعضاء اس مصیبت کا احساس کرنے لگتے ہیں اور حسب الہام اس کے دفعیہ کے لیے حرکت میں آجاتے ہیں۔

بہر حال اس تقریر سے یہ واضح ہو گیا کہ عضو کی تکلیف یا مصیبت کا احساس دوسرے عضو کو ضرور ہوتا ہے اور بفیض قوائے ادراک و شعور ہوتا ہے نہ کہ از خود اور خود بخود۔

اب اس پر غور کیا جائے کہ جس طرح کائنات بدن میں مصیبت جن کے عموم

واشتراک سے مصیبت اور اس کا تاثر بھی عام اور مشترک ہو جاتا ہے۔ اسی طرح مصیبت کے حدوث اور آپڑنے کا سبب بھی کسی نہ کسی جہت سے یہی قوائے ادراک و احساس ہیں؟ اور وہ اس طرح کہ ان قوائے مدرکہ کے علمی تقاضوں کی مخالفت اور ان کے سمجھائے ہوئے علم کی خلاف ورزی سے ہی یہ آفات و مصائب ابھرتی ہیں اگر نفس انسانی ان سچے مخبروں کے علم و درایت کی روشنی میں رہ نوردی کرے تو اس کے دست و بازو اور دل و دماغ کو کبھی کبھی حقیقی کوفت اور مصیبت کا سامنا کرنا نہ پڑے۔

پس کائنات بدن کے درد اور دکھ کی یہ مصیبتیں درحقیقت ان قوائے ادراک کے علم و خبر اور احساس کا ثمرہ نہیں بلکہ ان علمائے بدن (قوائے ادراک و احساس) سے سرکشی اور ان کے ادراک و اخبار کی خلاف ورزی کا نتیجہ ہیں جو نفس کی جبلی جہالت و ظلمت اور بے علمی و بے اعتدالی سے نمایاں ہوتی ہیں۔

اور یہ ایک قدرتی چیز ہے کہ جس مادہ سے کوئی فعل اس کے مناسب سرزد ہوتا ہے تو اس فعل سے اس مادہ میں انبساط پھیلاؤ اور رسوخ قائم ہو جاتا ہے اور جس مادہ کے خلاف اس کی ضد سے کوئی فعل سرزد ہو تو اس میں انقباض پیدا ہوتا ہے اور وہ سکڑ کر مضمحل ہو جاتا ہے۔

مثلاً داد و دہش اور عطا و نوال کے افعال بلاشبہ مادہ سخاء میں انبساط پیدا کریں گے کہ وہ ہی ان کی جڑ ہے اور ظاہر ہے کہ پھول پتی اور برگ و بار کی زیادتی سے جڑوں میں بسط و انبساط ہونا قدرتی ہے کہ یہ برگ و بار اسی جڑ سے نکل کر آرہے ہیں گویا جڑ ہی ہے جو ان کے راستہ سے دور دور تک پھیلی ہوئی اور منبسط ہو رہی ہے۔

غرض اپنی فرع سے اصل کو قوت و فرحت اور بسط و انبساط حاصل ہوتا ہے ہاں اس کے بالمقابل داد و دہش سے بخل کے مادہ میں انقباض و اضمحلال کا ہونا بھی لازمی ہے کہ عطا، وجود نہ صرف اس مادہ سے مناسبت ہی نہیں رکھتا بلکہ اس سے منافات کا تعلق رکھتا ہے اور ہر منافی تنگے میں قبض و انقباض کا پیدا ہونا لازمی ہے اسی

اصول پر جب انسان سے عالمانہ اور عادلانہ افعال ظاہر ہوتے ہیں تو قدرتاً قوائے علم و ادراک میں انبساط رسوخ اور اس نفس کی طرف جھکاؤ اور رجحان بڑھتا ہے لیکن اس کے برعکس اگر انسان سے ظالمانہ اور جاہلانہ حرکات سرزد ہوں گی اور یہ عادی حرکتیں اپنے آثار و لوازم کے لحاظ سے اپنے متحرک عضو کے لیے مصیبت ثابت ہونگی تو اس سے کوفت اور انقباض بھی سب سے پہلے ان ہی قوائے ادراک کو پیش آئے گا اور ان میں ہی اولاً و بالذات اس ظالم و جاہل نفس کے خلاف غم و غصہ کی لہر دوڑ جائے گی جو ان ہی کے شان کے مناسب ہوگی اور شفقت آمیز جھنجلاہٹ بھی پیدا ہوگی جو ان ہی کے نوعیت کے مطابق ہوگی جس سے بالآخر یہ قوائے ادراک بدنی نظام کی مصلحت اور مفادِ عام کی خاطر اس فساد زدہ عضو کے معالجہ کی طرف بالطبع متوجہ ہو جائیں گے اور اسی اشتراک احساس کے ذریعہ جو ان قواء کے وسیلہ سے دوسرے اعضائے بدن کو مسلط کرنے پر مجبور ہوں گے تاکہ اس عضو کو اس کے واسطے سے باقی ماندہ بدن کو اس فساد سے بچالیں خواہ اس سلسلہ میں اس عضو کے ساتھ تمام اعضاء بدن کو کچھ نہ کچھ اذیت بھی کیوں نہ برداشت کرنی پڑے۔

مثلاً یہ قوائے ادراک بدن کے کسی فاسد اور گلے ہوئے یا زخم آلود عضو پر اپنے علم و تدبیر کی رو سے کبھی تو اسی بدن کے ہاتھ سے تیز اور جراثیم کش دوائیں چھڑکوا دیتے ہیں جن سے اس عضو میں آیا ہوا مادۂ فاسدہ سوخت ہو جائے یا اس عضو کو سخت بندھنوں سے جکڑوا کر اس کی نقل و حرکت کی آزادی سلب کر لیتے ہیں تاکہ اس کی جانب خون کا دوران کم ہو جائے اور اس منحرف اور ناشکرے عضو کو خزانۂ بدن سے جو قوت پہنچ رہی تھی اور اس سے بجائے صحت کے مرض کو مدد مل رہی تھی وہ رک جائے یا بد ذائقہ اور تلخ دوائیں خود اسی نفس کے ہاتھوں کام و دہن کی تلخی کے ساتھ جوف بدن میں اتروا دیتے ہیں تاکہ مادۂ فاسدہ کا اخراج ہو کر اس عضو ماؤف اور باقی ماندہ اعضاء بدن کو مصیبت مرض سے چھٹکارا میسر آجائے کہ انجام کی صحت آغاز کی اس تلخی اور کلفت کے بغیر میسر آنی ممکن نہیں ہوتی۔

اور یا پھر بعد مایوسی اس عضوِ ماؤف ہی کو کٹوا کر پھینکوا دیتے ہیں تاکہ اِس عضو کا یہ مایوس العلاج مرض اور فساد دوسرے اعضاء تک سرایت نہ کر جائے اور ظاہر ہے کہ کائنات بدن کے مجموعی مفاد کے لیے ایک عضو کے جزوی نقصان کو گوارا کیا جانا علم و عقل کے خلاف نہیں بلکہ سرتاسر اسی کے مطابق ہے۔

غرض ایک خاص عضو کے مرض و مصیبت کے تدارک کے لیے خود اعضاءِ بدن ہی بتقاضائے نوعیت کاٹ تراش اور تصفیہ و تزکیہ کی طرف اسی رشتۂ احساس و ادراک سے دوڑ پڑتے ہیں جو ان میں مشترک ہے۔

گویا یہی قوائے ادراک مرض و مصیبت کو بھی محسوس کرتے ہیں اور پھر یہی قوائے ادراک دوسرے اعضاء کو حرکت میں لا کر اس ماؤف عضو کی اصلاح و سیاست بھی کرتے ہیں جو درحقیقت اس کے تصفیہ اور پورے بدن کے مفاد کے لیے ہوتی ہے۔

ہاں پھر یہ قوائے ادراک اس معالجہ و تدارک اور اصلاح بدن میں صرف اعضاء بدن ہی کو استعمال نہیں کرتے بلکہ خارج بدن کے بھی تمام ان وسائل کو حرکت میں لے آتے ہیں جن کو اس فساد میں اس جاہل و ظالم نفس اور بے شعور طبیعت نے استعمال کیا تھا۔ جراثیم کش دوائیں نباتات اور جمادات کی ہوتی ہیں۔ گویا نباتات و جمادات بھی اس بدنی اصلاح کے لیے کھڑے کر دیئے گئے۔ اوپریشن کی چھریاں اور نشتر بہرحال معدنیات کی ہوتی ہیں۔ گویا معدنیات بھی اصلاح کے سلسلہ میں لے آئے گئے۔ آگ اور گرم پانی سے اعضاء کو تپایا گیا۔ گویا عناصر بھی اصلاحی سلسلہ میں کھڑے کر دیئے گئے۔ خون فاسد چوسنے کے لیے جونکیں لگوائی گئیں۔ گویا حیوانات کو اصلاح بدن کے سلسلہ میں لے لیا گیا۔

خلاصہ یہ کہ اصلاحِ نفس کے سلسلہ میں ساری کائنات جمادات و نباتات و حیوانات وغیرہ میں حرکت پیدا ہو جاتی ہے کیونکہ فسادِ نفس میں بھی یہی اجزائے جاہلانہ اور ظالمانہ طور پر استعمال کیے گئے تھے اور جمادی، نباتی اور حیوانی غذاؤں

نے ہی بدن کو قوت دے کر زنا و شراب وغیرہ جرائم کے لیے تیار کیا تھا۔ نباتات کے پھل پھول ہی شراب کی کشید میں کام آئے تھے۔ زر و جواہر ہی سے قماربازی نے جنم لیا تھا اور زرکشی کی تھی۔

پس جب یہ وسائل معاصی اور مظالم میں کام آئے اور گویا نفس انسانی نے ان کی مدد سے ہی یہ مہلک لذت حاصل کی تھی جس سے وہ تباہ ہو گیا تو قدرتی طور پر سزا و تعزیر میں بھی ان کی شرکت ضروری تھی اور ناگزیر تھا کہ چور کے ہاتھ کاٹنے میں لوہا، بیت مارنے میں لکڑی، درہ زنی میں حیوانات کا چمڑہ، خون چوسنے میں حیوانات، آپریشن کرنے میں آہنی چھری، تلخ دواؤں میں نباتات و معادن، زانی کو سنگسار کرنے میں پتھر اور پھانسی دینے میں قاتل نفس پر جلاد کے نفس کا تسلط کارفرما ہو تاکہ جرم کے وسائل سزا کے بھی وسائل بنیں۔

یا بالفاظ دیگر آلات جرم ہونے کے سبب مجرم کے ساتھ خود بھی سزا پائیں اور اپنے مقام سے گرا دیئے جائیں۔

غرض انسان اپنے ہی اجزاء بدن پر ان کی بے اعتدالیوں کے سبب خود اپنے ہی دوسرے اجزائے بدن کو ان کے تمام اندرونی اور بیرونی وسائل سمیت مسلط کرتا ہے تاکہ کائنات بدن کا فساد دور ہو کر اس میں نظام صالح پیدا ہو جائے اور یہ سب کچھ محض قوائے ادراک کے علم و حس کی بدولت ظہور میں آتا ہے ورنہ اگر حواس خمسہ ظاہرہ اور حواس خمسہ باطنہ جو اعضاء کو اس ادراک کے اشتراک سے ادراک نہ کرائیں جس سے فساد زدہ اجزاء کا معالجہ اور تدارک ہو تو نہ فاسد عضو ہی درست ہو سکتا ہے نہ کائنات بدن میں نظام صالح ہی قائم رہ سکتا ہے اور نہ ہی متعدی مصائب سے دوسرے اجزاء محفوظ رہ سکتے ہیں۔

پس کائنات النفس میں دفاع مصائب اور ادراک مصائب کا محور تو یہ قوائے ادراک ٹھہرتے ہیں اور ورود مصائب کا ذریعہ قوائے طبعیہ ثابت ہوتے ہیں جن میں شعور و ادراک نہیں ہے یعنی عدم علم سے تو مصائب آتی ہیں اور علم سے دفع ہوتی

ہیں جب کہ اس کے ساتھ عدل و اعتدال قائم ہو۔

یہ ہے انسانی وجود اور عالم انفس کا ایک بنیادی نقشہ جس میں اعلائے وجود اسفل وجود پہ اور بالفاظ دیگر بدنی جہان کا ملاء اعلیٰ ملاء اسفل پہ اور ملاء اسفل اجزاء بدن پہ اپنا عمل کرتا ہے جن میں مابہ الاشتراک اور مابہ الربط اوپر سے نیچے تک صرف یہی ادراک و احساس ہے مگر تفاوت مراتب، تفاوت درجات اور تفاوت نوعیت کے ساتھ جس سے لذت و کلفت پورے بدن میں سرایت کر جاتی ہے۔ ٹھیک اسی نہج پر اس آفاقی جہان کو بھی سمجھئے کہ اعضاء بدن کی طرح یہ کائنات بھی چھوٹے بڑے اجسام اور نمایاں اجزاء زمین و آسمان، بحر و بر۔ جماد و نبات حیوان و انسان اور جن و ملک پر مشتمل ہے۔ لیکن یہاں بھی یہ اجسام عظام خود اصل وجود نہیں محض مظاہر وجود ہیں اصل وجود یہاں بھی اس جہان کے باطنی قوی ہیں جو ان ظواہر کو نشو و نما دے کر خود ان میں جلوہ گر ہیں اور یہی قوائے شعور و ادراک اس جہان میں وجود کا اعلیٰ ترین حصہ ہیں جن کے طبعی ایماء و اشارہ پر یہ کائنات اور اس کے یہ چھوٹے بڑے اجزاء حرکت میں آتے ہیں۔

پھر اسی انفسی عالم کی طرح یہاں بھی باطنی قوی ایک ہی نوعیت کے نہیں بلکہ دو ہی قسم کی قوتیں اس آفاقی عالم میں بھی کارفرما ہیں۔ ایک قوائے علم و ادراک، اور ایک قوائے عمل و اکتساب، جن کے لیے یہ بحر و بر وغیرہ بمنزلہ اعضاء و اجزاء کے ہیں جن کی ہیئت ترکیبی سے اس کائنات کا نام جہان اور عالم ہوا ہے۔

پس یہ عالم مجموعہ ہے قوائے ادراک، قوائے عمل اور اعضاء عمل کا۔ جن میں قوائے شعور و ادراک اس جہان کے وجود کا اعلیٰ ترین حصہ ہیں جو اس جہان میں محرکات اور دواعی پیدا کرتے ہیں قوائے عمل متوسط درجہ کا وجود رکھتے ہیں جو قوائے علم سے متاثر ہوتے ہیں اور اعضاء میں موثر ہوتے ہیں اور سب سے ادنیٰ درجہ کا وجود ان اجزاء کائنات کا ہے جو محض نمائشی ہے اور صرف آنکھوں پہ بار ڈالتا ہے خواہ وہ زمین و فلک ہو یا بحر و بر وغیرہ کہ انہیں سوائے تاثر اور

اسی باطنی محرک کی تحریک سے حرکت کر لینے کے اور کوئی طاقت نہیں لی
اس لیے ان کا وجود سب سے زیادہ ضعیف اور کمزور ہے اور اسی
لیے وہ رات دن فنا و بقاء اور تغیرات کی کشمکش میں مبتلا رہے
پھر ان قوائے ادراک میں چونکہ احساس وشعور کی نوعیتیں متعدد
اور مختلف ہیں اس لیے ہر حصہ ادراک کا ایک مخصوص محل اور مستقر
بھی ہے جسے اس نوع احساس کے مناسب ہی ہیئت بخشی گئی ہے
اور پھر اس ہیئت کے مناسب ہی اس کا ایک مخصوص اسم ولقب
بھی ہے تاکہ اسم کے ذریعہ ہیئت کا اور ہیئت کے ذریعہ اس نوع
ادراک کا تعارف ہو سکے۔

جیسے مثلاً کائنات انفس میں قوائے احساس کی مختلف انواع۔
سمع، بصر، ذوق، شم اور لمس ہیں۔ ان پانچوں کے پانچ مستقر ہیں
جن میں ان کا خزانہ مکنون ہے۔ اور ان پانچو محلات کے
پانچ ہی مخصوص اسماء ہیں۔ یعنی آنکھ، کان، ناک، زبان اور بدن جس کے
ذریعہ سے ان کا تعارف ہوتا ہے۔

پس جب بھی کوئی آنکھ کا نام لے گا تو قدرتاً آنکھ کی بادامی ہیئت
ذہن میں آجائے گی اور اس نام اور ہیئت سے پھر قدرتاً
قوتِ بینائی کا تصور ذہن میں قائم ہو جائے گا کہ یہ اسم و رسم
اسی قوت کے تعارف کے لیے وضع کیے گئے تھے۔

قوتِ لامسہ سارے بدن میں پھیلا دی گئی ہے۔ گویا اس کے
سارے بدن کو ایک ہیئت بنا دیا گیا ہے کہ اسے دیکھتے ہی
چھو جانے کا تصور بندھ جاتا ہے۔

اسی طرح دوسرے قویٰ کو بھی سمجھ لینا چاہیئے کہ ہر قوت کے
مناسب ہی اسے ہیئت دی گئی ہے جسے دیکھتے ہی اصل حقیقت

کا تصور ذہن میں آجاتا ہے اور ہر ہیئت کا نام لیتے ہی اس ہیئت کا دھیان قائم ہو جاتا ہے ۔

یعنیہ اسی طرح کائناتِ آفاق میں بھی قوائے ادراک کی پھر انواع کی ہیئات اور پھر ہیئات کے القاب واسماء ہیں جو باہم متناسب ہیں کہ پیرایہ کے تصور سے حقیقت کا تصور دل میں آجاتا ہے ۔ فرق اتنا ہے کہ کائناتِ انفس میں ان انواع کی ہیئات اعراض کی صورت میں ہیں کہ کائنات انسانی مجموعۂ اعراض ہے اور کائناتِ آفاق میں ان انواع کی ہیئات جواہر و اعیان کی صورت میں ہیں جو ان قوائے ادراک کا مظہر اتم ہیں کہ یہ جہان ہی اعیان ثابت کا جہان ہے ۔

پس جیسی قوت ہے اسی کی نوعیت کے مطابق اس کی ہیئت رکھی گئی ہے جو اس قوت کے تعارف کا ذریعہ اور اس کے لیے مظہر اتم ہے ۔

گویا اگر کوئی علم کی مختلف انواع اور عقل کلی کے متفاوت افراد کو متشکل دیکھنا چاہیئے تو وہ ان پیکروں کو دیکھ لے اگر ان کے دیکھنے کی بینائی رکھتا ہو ۔

اور پھر ان مظاہر علوم و ادراکات کے مخصوص القاب و اسماء ہیں پس عالم آفاق کے ان ہی قوائے ادراک و احساس کے خزانوں اور مخزنوں کو شریعت کی زبان میں ملائکہ کہتے ہیں ۔ ان ملائکہ کے پیکر ان ہی قوتوں کے مناسب شان ہیں جن کا وہ مظہر بنائے گئے ہیں ۔

اور پھر ان پیکروں کے مخصوص اسماء ہیں جیسے جبریل ، میکائیل ، اسرافیل ، عزرائیل وغیرہ

یہ درحقیقت علوم وکمالات سے حصص مجسم پیکر ہیں جن کے ذریعہ علم وعقل کا تعارف ہوتا ہے اور جہاں سے علم وعقل تقسیم ہوا ہے اور جیسے کائنات انسانی میں تمام حواس کے مجموعی مخزن کا نام حس مشترک ہے جس کا مستقر ام الدماغ ہے ایسے ہی کائناتِ آفاق میں تمام علوم عقل ونقل کے جامع مخزن فرشتہ کا نام جبرئیل ہے۔ گویا یہ کائنات کا ام الدماغ ہے جن کا کام ہی وحیِ الٰہی کے ذریعہ ہر قسم کے علوم عقلی ونقلی کا عالموں پر اتارا جانا اور علم الٰہی کو غیب کے خزانوں سے شاہد کی طرف منتقل کرنا ہے پس جب یہ بھی نام لیا جائے گا تو قدرتاً واقف کاروں کا ذہن علومِ الٰہی اور وحیِ ربانی کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

یا جیسے دائرہ علم واحساس میں زبان نطق وکلام کا خزانہ ہے جس کے ذریعہ علوم منتشر ہوتے ہیں ایسے ہی ان آفاقی علم مثلاً روح نامی فرشتہ علمی کلام اور لغاتِ مختلفہ کا خزانہ ہے جس کو ہزاروں زبانوں اور ہزاروں لغات کے ساتھ احادیث کا موصوف بنایا ہے۔ یا جیسے محاسن ذکر میں مخصوص ملائکہ کا سماع ذکر کے لیے آنا۔ اور ان گنت تعداد میں جمع ہو جانا۔ یا جیسے ذکر اللہ کے بلیغ کلمات کو اٹھانے اور بارہ قدس تک لے جانے کے لیے مخصوص تعداد میں ملائکہ کا مبادرۃ کرنا جیسے بعض صحابہ کا واقعہ پیش آیا۔ یا قرآن سننے کے لیے بعض صحابہ کی تلاوت کے وقت ملائکہ سکینت کا بصورتِ قنادیل معلق ہو کر جمع ہونا سب وہی علم وادراک کی شانیں ہیں کسی موقعہ پر علم لایا گیا ہے اور کسی موقعہ پر لے جایا گیا ہے جیسے حواسِ انسانی میں اخذ اور ادا دونوں ہی شانیں موجود ہیں ناطقہ علوم دیتی ہے اور سامعہ لیتی ہے پس ملائکہ میں بعض علوم لاتے ہیں جو بمنزلہ زبان وقلم کے ہیں اور بعض لے جاتے ہیں جو بمنزلہ سمع کے ہیں مگر سلسلہ بہرحال علم واحساس ہی کا ہے اس لیے یہ ملائکہ ہی اس عالم کے لیے ادراک واحساس کا خزانہ ثابت ہوتے ہیں جو اس جہان کی آنکھ، کان اور ناک واقع ہوئے ہیں پھر جس طرح سے انفس میں حواس خمسہ کلیتہً قلب کے ایماء واشارہ کے تابع ہیں کہ اِدھر قلب نے چلنے کی ٹھانی اور اُدھر بلا توقف پیروں نے چال چلنی شروع کر دی۔ اِدھر قلب نے دیکھنے کا ارادہ کیا اور اُدھر فوراً آنکھ کی پلکیں اٹھ گئیں اور رویت وبینش کا عمل شروع ہو گیا۔ قلب کی کوئی ادنیٰ نافرمانی ان قوائے احساس کی طرف سے نہیں ہوتی لعینہٖ

اسی طرح عالمِ آفاق کے یہ قوائے ملائکہ بھی قلب موجودات یعنی عرش الٰہی کے احکام اور منشاء کے بندے ہیں کہ اِدھر مشیت کا تقاضا ہوا اور اُدھر انہوں نے تعمیل کی۔

لا یعصون اللہ ما امرھم و یفعلون ما یومرون۔ (القرآن الکریم)

جس چیز کا انہیں حکم دیا جاتا ہے اس میں خدا کی نافرمانی نہیں کرتے اور وہی کرتے ہیں جس کا حکم دیا گیا ہو۔

بہرحال ان قوائے ادراک (ملائکہ) کے ادراک مختلف سہی مگر قدر مشترک کے طور پر ان سب کا جوہر کلی علم و ادراک اور عقل و شعور ہے اور اس لیے اگر انہیں حواسِ دماغی کی طرح اس عالم کے قوائے ادراک و شعور کا لقب دیا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔

پس جس طرح بدنی کائنات میں جہاں بھی احساس و ادراک کا کوئی پرتو ہے وہ ان ہی حواس خمسہ کا اور دماغی قویٰ کا فیض ہے ایسے ہی اس آفاقی کائنات میں جہاں بھی اور جس نوع میں کسی قسم کے ادراک و شعور کی کوئی کیفیت موجود ہے وہ بلاشبہ اس نوع ملکی کا فیض اور پرتو ہے اس لیے اس کائناتِ عالم میں اعلیٰ ترین وجود ان ہی قوائے باطن کا ہوگا جن کی بدولت اجزاءِ عالم کی نقل و حرکت اور بود و نمود قائم ہوگی۔

پھر کائناتِ انفس ہی کی طرح اس آفاقی جہان میں بھی قوائے ادراک و شعور کے ساتھ کچھ قوائے عمل بھی ہیں جو ان ہی ملائکہ میں سے ہیں جو بحکم قوائے علم اجزاءِ عالم کو ان کے متعلقہ وظائف و اعمال پر ابھارتے ہیں خود بھی متحرک ہیں اور اجزاءِ کائنات کو بھی حرکت میں لاتے ہیں گویا جیسے ہمارے اندر قوائے ادراک نظروں سے اوجھل ہیں ایسے ہی کائنات میں یہ قوائے عمل بھی نگاہوں سے مخفی اور پوشیدہ ہیں کوئی کتابتِ اعمال پر مقرر ہے، کوئی رزق اتارنے پر، کوئی بارش لانے پر، کوئی ہوا چلانے پر کوئی سورج کو گھما کر روشنی پہنچانے پر ہے کوئی بنی آدم کی حفاظت پر کوئی رحمِ مادر پر ہے کوئی تقدیرات کی نوشت و خواند پر، کوئی عرش کے سنبھالنے پر ہے۔ کوئی عالم کی آبادی پر، کوئی موت پر اور کوئی حیات پر وغیرہ وغیرہ جس پر سینکڑوں احادیث شاہد ہیں۔

غرض لاتعداد ہی ملائکہ عملی خدمات پر مقرر ہیں اور لاتعداد ہی بنی آدم سے عملی کام

یعنے اور انہیں خدمات پر ابھارنے پر جیساکہ الیعاد بالخیر کی حدیث سے واضح ہے۔
یا جیساکہ رمضان کے منادی کی بابت حدیث میں ہے کہ وہ ہر باغی خیر کو اقبل اور ہر باغی شر کو اقصر کی ندا دیتے ہیں وغیرہ۔

بہرحال جیساکہ انسان کائنات میں اعضاء کی زندگی قوائے باطن کی زندگی سے متعلق ہے ایسے ہی اس جہاں میں بھی زمین و آسمان اور بحر و بر اور ان کی درمیانی مخلوقات کی زندگی ان نفوس باطنیہ پر معلق ہے۔ فرق یہ ہے کہ ان عالم انفس کے بواطن کو قویٰ کہتے ہیں اور عالم آفاق کے بواطن کو ملائکہ وہاں کے قویٰ اعراض ہیں اور یہاں کے اعیان۔ وہاں بھی یہ قوائے باطن کچھ علمی ہیں کچھ عملی۔ یہاں بھی کچھ ملائکہ علمی ہیں کچھ عملی۔ وہاں علمی قویٰ کو حواس اور مشاعر ادراک کہتے ہیں۔ یہاں ملائکہ مقربین کہتے ہیں۔ وہاں بھی یہ تمام قویٰ واسطہ اور بلاواسطہ قلبی اشاروں کے تابع ہیں یہ حواس بھی کبھی قلب کے اشاروں کی نافرمانی اور عصیان نہیں کرتے وہاں بھی ملائکہ عرشی اشاروں کی کبھی خلاف ورزی اور معصیت نہیں کرتے۔

غرض اس آفاقی کائنات کے لیے انفسی کائنات کی طرح قوائے علم اور قوائے عمل واضح طور پر ثابت ہو جاتے ہیں جن میں اسماء اور نوعیت کا فرق ضرور ہے مگر حقیقت کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں۔

پس جیسے کائناتِ انفس میں قوائے عمل خاص خاص نوعیت کے ہیں اور مخصوص ہی اعضاء میں سمائے ہوئے ہیں۔ چال کے قویٰ پیروں میں ہیں اور لین دین کے قویٰ ہاتھوں میں وغیرہ اور وہ بھی اس طرح کہ جو قوت جس عضو میں ہے وہ دوسرے میں نہیں یعنی قویٰ بھی مخصوص اور ان کے مظاہر اور مواضع قرار بھی مخصوص۔ ایسے ہی آفاقی کائنات میں بھی قوائے عمل کی جیسے انواع مخصوص ہیں ایسے ہی ان کے مواضع بھی مخصوص ہیں کہ ایک کی قوت دوسرے میں نہیں پہنچ سکتی اور نہ اپنا کام دوسرے جز و سے لے سکتی ہے نشو و نما اگر نبات میں ہے تو جمادات میں نہیں۔ حس و حرکت اگر حیوان میں ہے تو نبات میں نہیں نطق و فکر اگر انسان میں ہے تو حیوان میں نہیں۔ تجرد اگر فرشتہ میں ہے تو انسان میں نہیں۔

غرض عمل کی قوتیں خود بھی منقسم ہیں اور منقسم ہی اجزاء کائنات میں بٹی ہوئی ہیں۔ عالم کا ہر جزو دوسرے جزو سے ممتاز ہے۔ گویا ان مختص قوتوں کے ذریعہ عالم کے اجزاء ایک دوسرے سے جدا تو ہو سکتے ہیں۔ مل نہیں سکتے۔ کیونکہ خصوصیات کے سبب ہر شے دوسری سے ممتاز اور الگ ہوتی ہے۔ نہ کہ رلتی ملتی ہے کیونکہ باہمی ملاپ کسی قدر مشترک سے ہوتا ہے نہ کہ قدر مختص سے۔ پس ظاہر ہے کہ وہ قدر مشترک جو سارے عالم کے جزو جزو میں منتشر مشترک اور بلا فصل پوری کائنات میں روح کی طرح دوڑی ہوئی ہے وہ صرف احساس و ادراک کی طاقت ہے نہ کہ عمل کی قوت، یہ الگ بات ہے کہ اس قوت ادراک کا مرکز اور مستقر وجود کا ایک اعلیٰ حصہ ہے جسے ابھی ہم نے ملائکہ کے عنوان سے تعبیر کیا ہے لیکن اس سے اس دعویٰ میں فرق نہیں پڑتا کہ یہ طاقت تمام اجزاء کائنات میں بکھری ہوئی ہو اور انہی ملائکہ کا فیض ہو جیسے حواس کے فیض سے پورے بدن میں حس و ادراک کی طاقت پھیلی ہوئی ہے گو ان کا مستقر مخصوص ہے یہی وجہ ہے کہ ہر جزو کائنات کو اپنے طبعی وظائف کا شعور ہے خواہ وہ کہیں تکوینی رنگ کا ہو اور کہیں تشریعی رنگ کا خواہ وہ کسی نوعیت کا بھی ہو۔ ارشاد ربانی ہے:۔

ربنا الذی اعطی کل شیئ خلقہ ثم ھدیٰ۔	ہمارا پروردگار وہ ہے جس نے ہر چیز کو اس کی خلقت عطا فرمائی اور پھر اسے ہدایت فرمائی۔

پھر یہ شعور و ادراک خلقت کے بعد پروردگار کی ہدایت قبول کر لینے ہی تک محدود نہیں بلکہ اس ہدایت کی تعمیل کا بھی ہر مخلوق میں جذبہ اور داعیہ ہے اور وہ اس جذبہ کو عملاً ظاہر کر کے ہی اپنی اصل (حق تعالیٰ) سے وابستگی دکھلا سکتی ہے۔

قرآن نے ہر چیز کو قانت اور مطیع حق کہا ہے ارشاد ربانی ہے۔

کل لہ قانتون ہ	ہر چیز اسی کی مطیع اور فرمانبردار ہے۔

پھر یہ قنوت و طاعت نہ صرف اجمال ہی کی حد تک ہے بلکہ ہر ذرہ کو تفصیلی طور پر اپنی عبادت کی انواع تسبیح و تحمید کا شعور بھی ہے ارشاد حق ہے۔

وان من شیئ الا یسبح بحمدہ و لکن لا تفقھون تسبیحھم — اور کوئی چیز بھی ایسی نہیں جو خدا کی حمد و تسبیح نہ کرتی ہو ہاں انسان سب کو سمجھتے نہیں۔

پھر نہ صرف اذکار ہی کی حد تک ان اجزار عالم کو شعور ہے بلکہ اشغال اور ہیئات ذکر یعنی نماز تک کا بھی انہیں شعور و ادراک دیا گیا ہے ارشاد حق ہے۔

کل قد علم صلوتہ و تسبیحہ — ہر چیز خدا کی تسبیح اور اس کی نماز کو جانتی ہے۔

جس سے واضح ہے کہ اس کائنات کا مشترک سرمایہ جو اس کے ذرہ ذرہ میں پھیلا ہوا ہے وہ علم و ادراک ہے جو ہر ایک جزو کو اسی کی استعداد و مناسبت کے مطابق عطا ہوا ہے اس شعور پر صرف شرائعیں ہی اپنے علم کی رو سے ناطق نہیں بلکہ جاہل مادیت نے بھی جدید اکتشافات و ایجادات کی رو سے اس کا اعتراف کر لیا ہے کہ کائنات کے ذرہ ذرہ میں احساس و ادراک کی دولت اسی طرح ودیعت کی گئی ہے جس طرح بدن انسانی کے جزو جزو میں حس کی قوت بکھری ہوئی ہے جس پر ڈگری یافتہ ڈاکٹروں نے مدلل تصنیفیں کیں اور عملی طور پر تجربہ گاہیں بنا کر اس شعور و ادراک کا امتحان کیا ہے جس سے وہ قطعی طور پر اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ دنیا کی کوئی نوع اور نوع کا کوئی فرد احساس و شعور اور شعوری احوال و کیفیات سے خالی نہیں ہے ظاہر ہے کہ جب کائنات میں مابہ الاشتراک یہ احساس و ادراک ہے تو قدرتی طور پر اجزاد کائنات میں مابہ الربط بھی یہی احساس کی طاقت ہو سکتی ہے جس سے عالم کی یہ ہیئت اجتماعی قائم ہو ورنہ عملی قویٰ کی محدود خصوصیات اور محض مقامی کارگذاری تو ہر جزو کو دوسرے جزو سے علیحدہ اور غیر مربوط اور ثابت کرتی ہے نہ کہ مربوط اور مجتمع جس سے اس کی ہیئت اجتماعی بن ہی نہیں سکتی اس سے صاف واضح ہے کہ اگر دنیا میں یہ احساس و شعور کا مابہ الاشتراک قائم نہ رہے تو دنیا کے سارے اجزاء ایک دوسرے سے منقطع ہو جائیں۔

اور عالم کی ہیئتِ اجتماعی مٹ کر اس کا ذرہ ذرہ بکھر جائے، جو بلا شبہ اس عالم کی موت ہے دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ جب احساس و ادراک سے دنیا قائم ہے اور اس کا مخزن ملائکہ ہیں تو گویا عالم کی زندگی ملکیت اور اس کے فیضان سے ہے جس حد تک اس عالم سے ملکیت ختم ہو جائے گی اسی حد تک اس کے اجزار متصادم ہو کر بدستور عدم کی ظلمت میں جا چھپیں گے۔

یہاں سے یہ چیز بھی صاف ہو جاتی ہے کہ ملکیت کا یہ علمی فیضان یوں تو ذرہ ذرہ تک پہنچا ہوا ہے لیکن چونکہ انسان میں یہ قوائے ادراک بفیض ملائکہ اور انواع سے زیادہ اور نہایت مکمل اور جامع صورت میں آئے ہیں اس لیے انسان کے شعوری قویٰ کو کائنات کے ان ادراکی قویٰ (ملائکہ) سے خاص قرب اور ربط ہونا چاہیئے کیونکہ یہ ملائکہ ہی تو انسانی قوائے شعور کی اصل ہو سکتے ہیں اور قدرتی طور پر ہر شئے کو اپنے مخزن اور اپنی اصل سے طبعی علاقہ ہوتا ہے کہ بغیر اس سے ربط رکھے اس کی زندگی ہی قائم نہیں رہ سکتی بالخصوص جب کہ وہ اوروں کی نسبت مخزن سے زیادہ مستفید اور اس میں زیادہ گھسی ہوئی ہو۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں ملائکہ کا جو شعور بھی اس کائنات کے بارے میں نمایاں ہوگا وہ سب سے پہلے اور سب سے زیادہ انسان پر روشن ہوگا کہ اسی کے آئینہ ہائے شعور ان ملائکہ سے زیادہ قریب اور زیادہ محاذی ہیں اس صورت میں انسان اس قوائے ادراک (ملائکہ) کے سامنے بمنزلہ قویٰ عملیہ کے ہوگا کہ وہاں کے علم کا جو عمل بھی ہوگا وہ پہلے انسان پر ہوگا اور انسان ہی اسے سمجھ بوجھ کر سب سے زیادہ انجام دے سکے گا اور دوسرے اجزار کائنات بمنزلہ اعضاء کے ہوں گے جن کا کام صرف حرکت کرنا ہوگا اور وہ انسان کی حرکت سے اسی طرح متحرک ہوں گے جیسے عالم انفس میں حواسِ خمسہ کی علمی حرکت سے قوائے عملیہ متحرک ہوتے تھے اور ان عملی قویٰ کی حرکت سے اعضاء بدن حرکت میں آتے تھے بس اسی طرح اس عالمِ آفاق میں عرش عظیم کے ایماء سے شعوری اور ادراکی حرکت تو ملائکہ کی طرف سے ہوگی اور انسان جب کہ مثل قوائے عمل کے ہے جو خود بھی حساس ہے تو عملی برانگیختگی نوع انسانی سے ہوگی اس کی حرکت سے پھر باقی تمام اجزار کائنات

درجہ بدرجہ حرکت میں آئیں گے۔

لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی سمجھ لینا چاہیئے کہ جیسے انسانی کائنات میں علمی قویٰ ہیں جو یقیناً مثبت اور وجودی ہیں ایسے ہی کچھ قویٰ اس میں جہل کے بھی ہیں جو گو ہمرنگ علم ہیں مگر حقیقت میں وہ سلبی اور عدمی قوتیں ہیں جیسے شک وہم اور تخیل کہ بظاہر ان کا پرداز علم جیسا ہے ان میں سوچ بچار اور تفکر کی جگہ بھی ہوتی ہے جو علم کا رنگ ہے اس لیے وہ صورتاً تو علم نظر آتی ہیں لیکن حقیقتاً یہ چیزیں اقسام علم میں سے نہیں بلکہ اقسام عدم العلم میں سے ہیں جنہیں از قسم جہل سمجھنا چاہیئے اس لیے جیسے علمی قوی وجودی تھے یہ شکی اور وہمی قویٰ عدمی ہیں۔ مگر بہر حال عمل میں یہ بھی مؤثر ہوتی ہیں اور ان کے زیر اثر یا ان سے صادر شدہ عمل، ظاہر ہے کہ ان جاہلانہ ہی عمل کہلایا جائے گا اور جب کردہ اقسام جہل میں سے ہیں نہ کہ اقسام علم میں سے، تو ان میں نور کی بجائے ظلمت ہو گی اور ان سے سرزد شدہ عمل ظالمانہ ہو گا نہ کہ عادلانہ۔ غرض شک وہم تخیل وغیرہ جہلی اور عدمی قوتیں ہیں اور ان سے ظلم و جہل کی حرکات سرزد ہوتی ہیں جن کو بدعملی اور معصیت کہنا چاہیے۔ ہاں پھر ان بدعملیوں کا اثر اسی اشتراک احساس سے پورے بدن پہ پڑ جائے گا۔ مثلاً اگر کوئی شراب خوری کرے گا جو ایک جاہلانہ اور ظالمانہ فعل ہے تو صرف معدہ ہی برباد نہ ہوگا بلکہ اس حوض بدن سے اس کے ناپاک اثرات سارے اعضاء پر چھائیں گے اگر زناکاری میں مبتلا رہے گا تو اس کا اثر صرف اعضاء توالد ہی پر نہیں پڑے گا بلکہ اس سے پیدا شدہ ضعف اور خبث سارے ہی اجزاء بدن میں سرائیت کر جائے گا۔ اگر پوری قوم مل کر یہ حرکات کرے گی تو بحیثیت مجموعی پوری قوم مبتلائے امراض و آفات بدن ہو گی کیونکہ احساس کی قوت بدن جزو جزو میں پھیلی ہوئی ہے جو ایک جزو بدن کی خرابی کو اسی آن دوسرے اجزاء تک پہنچا دیتی ہے بعینہ اسی طرح اس عالم کائنات میں بھی اس کے قوائے ادراک (ملائکہ) کے شبیہ کچھ قوائے جہالت بھی ہیں جو صورتاً ہمرنگ علم ہیں مگر حقیقتاً جہالتوں کے خزانے ہیں جن سے شک وہم اور تخیلات محضہ وغیرہ کی موجیں اٹھتی ہیں وہ ہمرنگ علم ہو کر بظاہر نظر علم ہیں رل مل جاتی ہیں جنہیں علم

سمجھا جاتا ہے مگر وہ علم نہیں ہوتیں اور اس طرح جہل مرکب کا دروازہ کھل کر تلبیس و اشتباہ کا دائرہ وسیع ہوتا رہتا ہے اور ظلم و جہل کے آثار پھیلتے رہتے ہیں انہی خزانہ ہائے تلبیس و اشتباہ کا نام شرعی زبان میں شیاطین۔

پس انفس میں قوائے عدم العلم، ظن و وہم اور شک و تخیل ہیں جن سے نفسانیت بھڑکتی ہے اور آفاق میں یہ عدم علم کی قوتیں شیاطین اور جنات ہیں جو ہمرنگ علم ہیں مگر بحقیقت خزانہ ہائے جہالت و تلبیس ہیں۔ اس لیے ان قوتوں سے خلط و اشتباہ دجل و فریب اور تلبیس ہو کر حق و باطل مخلوط اور مشتبہ ہو جاتا ہے اور جہالت و ظلم کے آثار دنیا میں نمودار ہونے لگتے ہیں مگر ہاں جب کہ انسانی وجود کے کمال کی وجہ سے اس کا عدمی پہلو بھی جامع تھا کہ جتنے اعدام کے پہلو تھے اتنے ہی اس میں وجودات آئے اس لیے قدرتی طور پر یہ نسبت اور اجزاء کائنات کے انسان کو جس حد تک ملائکہ سے مناسبت ہو گی اسی درجہ میں شیاطین اور شیطنت کے آثار سے بھی پوری مناسبت ہونی چاہیئے کہ اس میں خود بھی شیطنت کا مادہ موجود ہے یعنی جہل برنگ علم جس کو ہم نے شک وہم اور تخیل سے تعبیر کیا ہے اور جب کہ ہر فرع کو اپنی اصل سے طبعی علاقہ ہوتا ہے۔ اس لیے ضرور ہے کہ انسان کو اپنی عدم مادہ کی حد تک جو اس کی نفس کی اصل ہے عالم کائنات کے ان عدمی قوئی اور سلبی پیکروں (شیاطین) سے بھی کافی علاقہ ہے جس کے سبب اس سے یہ جاہلانہ اور ظالمانہ حرکات سرزد ہوتی ہیں۔

پس ان بے اعتدالیوں کا اساسی مادہ خود انسان میں ہے اور اس کا خزانہ شیاطین ہیں، اس لیے جیسے طاعات میں اس کا کنکشن ملائکہ سے تھا جو وجود کے پرتوے تھے ایسے ہی معاصی میں اس کا کنکشن شیاطین سے ہے جو عدمی اور سلبی قوتوں کے مظاہر ہیں ایک سے قرب پیدا کر کے یہ وجود کی طرف بڑھتا ہے کہ عمل کا مادہ بھی وجودی خزانہ بھی وجودی اور خود عمل بھی وجودی جب کہ اس کی نسبت وجود کی طرف یعنی علم و عدل کی طرف ہے اور ایک سے قرب پیدا کر کے یہ انسان عدمیت اور فنا و ہلاک کی طرف بڑھتا ہے کہ عمل کا مادہ بھی عدمی خزانہ بھی عدمی اور خود عمل بھی عدمی کہ عدم علم علم

عدل اور ناحق کی طرف منسوب ہے اس سے خود ہی یہ واضح ہوگیا کہ انسان کی ان بے اعتدالیوں اور ظلم و جہالت کی حرکات کا اثر بھی اسی رشتہ احساس کے اشتراک سے جو کائنات کے ذرہ ذرہ میں پھیلا ہوا ہے کائنات کے ذرہ ذرہ تک ہی پہنچنا چاہیئے۔

پس جیسے انسان کا اعمال کے اچھے اثرات دنیا کے قوائے ادراکیہ (ملائکہ) کے واسطے سے پوری دنیا پر پڑتے تھے۔ ایسے ہی برے اثرات بھی دنیا کے ان قوائے وہمیہ (شیاطین) کے واسطہ سے پوری ہی دنیا پہ پڑنے چاہئیں یعنی اگر صلاح دنیا میں عام ہوسکتی ہے تو ضد صلاح یعنی فساد بھی عمومیت اختیار کرسکتا ہے قرآن حکیم نے فرمایا۔

ظہر الفساد فی البر والبحر بما کسبت ایدی الناس لیذیقھم بعض الذی عملوا لعلھم یرجعون ۝ انسانی اعمال کی بدولت خشکی اور تری میں فساد پھیل گیا تاکہ اللہ تعالیٰ ان کے اعمال کا کچھ مزہ چکھلائے شاید کہ وہ توبہ کرلیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ عدمی الاصل کائنات اپنی عدمی جبلت کو کلیتہً چھوڑ کر ملائکہ سے کلیتہً مربوط بھی نہیں ہوسکتی کہ بالکل فرشتہ صفت بن جائے کہ اس میں سلبی اور عدمی جذبات کے مراکز اور خزانے بھی موجود ہیں یعنی شیاطین جو اسے سلبی حرکات رجعت پسندی اور ہلاک و فنا کی طرف بڑھاتے رہتے ہیں اور ایسے ہی وہ کلیتہً وجودی فطرت کو چھوڑ کر کلیتہً شیاطین سے بھی مربوط نہیں ہوسکتی کہ شیطنت مجسم ہوجائے کہ اس میں اعلائے وجود کے خزانے یعنی ملائکہ بھی موجود ہیں جو اسے وجودی افعال اور ترقی و ارتقاء کی بڑھاتے رہتے ہیں پھر انسان میں خصوصیت سے یہ دونوں پہلو زیادہ اہمیت لیے ہوئے ہیں کہ اس کے دونوں خیر و شر کے مادے خصوصیت سے ملائکہ و شیاطین سے زیادہ مربوط ہیں اور ہر آن انسان کو اس ملکاتی علاقہ سے ان دونوں متضاد نوعوں کا فیض پہنچتا رہتا ہے۔

چنانچہ بروایت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ایک تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ

ارشاد ہے کہ ہر انسان میں ایک داعیہ شیطانی ہے جو اسے بدی پر ابھارتا ہے تکذیب حق پر ابھارتا ہے۔ (جس سے انسان حق سے اور بالفاظ دیگر اپنی وجودی اصل سے وابستہ نہ رہے) اور ایک داعیہ ملکی ہے جو اسے نیکی پر ابھارتا ہے اور تصدیق حق پر آمادہ کرتا ہے (جس سے انسان اپنی وجودی اصل حق تعالیٰ سے جڑ جائے)۔

اور ان ہی کی روایت سے دوسرا ارشاد یہ ہے کہ کوئی بھی انسان ایسا نہیں جس کے ساتھ ایک ساتھی شیاطین میں سے نہ ہو (جو اسے شر اور برائی کی طرف کھینچتا ہے جس کا نام وسواس ہے) اور ایک ساتھی ملائکہ سے نہ ہو (جو اسے خیر اور بھلائی کی طرف لاتا ہے جس کا نام مُلہم ہے) پھر بعض روایات میں ان ساتھیوں کا مقام بھی تبلایا گیا ہے کہ قلب کے دائیں جانب فرشتہ کا مقام ہے اور بائیں جانب شیطان کا۔ اس سے واضح ہے کہ شیطنت اور ملکیت انسان کے اندر بھی ہے اور باہر بھی ہے یعنی خود اپنی بھی ہے اور اپنے ہی ساتھ غیر کی بھی لگی ہوئی ہے اس لیے انسانی اعمال میں دورنگی پیدا ہونی لازمی تھی۔ اور قدرتی طور پر انسان کے اعمال نیک و بد کی طرف تقسیم ہونے ضروری تھے اور ظاہر ہے کہ یہ تقسیم نسبتوں ہی کے لحاظ سے ہو سکتی تھی کہ ایک نوع عمل ملکی کہلائے اور ایک شیطانی، ورنہ ظاہر ہے کہ نیک و بد عمل کی صورت میں تو کوئی فرق ہوتا ہی نہیں۔ نیکی اور بدی ایک ہی شکل میں ہوتی ہے کافر اور مسلم یا فاسق اور متقی کے بے شمار اعمال یکساں ہی صورت رکھتے فرق اگر ہوتا ہے تو دونوں کی نسبتوں میں ہوتا ہے جس سے ان میں وجود و عدم کا تقابل پیدا ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ شیطانی طاقت عدمی اور سلبی طاقت ہے جو حق سے منقطع ہے اور ناحق ہے اور بعید ہے۔

چنانچہ شیطنت کے لفظی ماخذ یعنی شطن کے معنی ہی خود بُعد کے ہیں اور اسی لیے شیاطین کی صفت کفور اور عاصی فرمائی گئی جو حق اور رحمت حق سے دوری پر دلالت کرتی ہے۔ ارشاد ربانی ہے۔

وکان الشیطان لربہ کفورا ہ اور ان الشیطان کان للرحمٰن عصیا ہ

اس لیے اس کی طرف منسوب شدہ اور اس سے صادر شدہ اخلاق و اعمال بھی بوجہ کفر و عصیان سے سرزد ہونے کے عدمی کہلائیں گے کہ عدم طاعت عدم انقیاد اور عدم ایمان سے سرزد ہوئے گو وہ صورتاً وجودی نظر آ ئیں اور ملکی طاقت وجودی اور مثبت طاقت ہے اور وجود بھی اعلیٰ نوع کا جو حق سے وابستہ بھی ہے اور حق تعالیٰ سے قریب تر بھی۔

چنانچہ ملائکہ کی صفت ہی مقربین اور مکرمین اور مطیعین فرمائی گئی ہے ارشادِ ربانی ہے۔

بل عبادٌ مکرمون ٥

دوسری جگہ ارشاد ہے۔

لن یستنکف المسیح انْ یکونَ عبد اللّٰہ ولا الملائکۃ المقربون ٥

ایک جگہ ارشاد ہے۔

لا یعصون اللّٰہ ما امرھم ویفعلون ما یؤمرون ٥

اس لیے اس سے منسوب شدہ اخلاق و اعمال بھی وجودی کہلائیں گے جس کا راز وہی ہے کہ ملائکہ قوائے علم و عدل ہیں تو ان سے منسوب شدہ اعمال میں علم و عدل کی قوتیں کارفرما ہوں گی جو وجودی طاقتیں اور وجود کے حصہ ہیں اور شیاطین قوائے جہل و فساد ہیں اس لیے ان سے منسوب شدہ اعمال میں جہل و ظلم کی قوتیں کارفرما ہوں گی۔ جو عدمی قوتیں اور عدم کے حصے ہیں کہ جہل و ظلم کی حقیقت ہی عدم العلم اور عدم العدل ہے پس نیکی اور بدی کی فعلی صورت یکساں ہوتی ہے صرف نسبت کا فرق ہوتا ہے جس سے وہ وجودی اور عدمی کہلاتی ہے

مثلاً نکاح و سفاح یعنی مباشرت حلال اور زنائے حرام کی صورت اور فعل کی نوعیت میں کوئی فرق نہیں فرق اگر ہے تو صرف حقیقت اور نسبت کا ہے کہ نکاح میں علم حق، نام حق اور اذنِ حق اور عدل الٰہی کارفرمائی ہوتی ہے تو وہ جائز اور ثابت

قرار پاتا ہے اور زنا میں جہل نفس، ظلم نفس اور ممانعت حق کی کارگذاری ہوتی ہے
اس لیے وہ ناجائز ناروا اور ناحق کہا جاتا ہے جس میں ساری نسبتیں عدم اور نفی
اور سلب کی لگ جاتی ہے ۔ لوٹ مار اور احراز غنیمت میں صورتاً کوئی فرق نہیں
حرف نسبت کا فرق ہے ۔ غنیمت اجازتِ حق سے ہے اور لوٹ کھسوٹ تقاضائے
نفس سے حق منبعِ علم ہے اور نفس منبع جہل، اس لیے لوٹ میں جہالت وظلمت کی
کارگزاری ہوگی اور غنیمت میں علم وعدل کی، اول شیطانی داعیہ سے صادر ہوگی اور
ثانی ملکی داعیہ سے ۔ اخلاقی سلسلوں میں وقار اور کبر میں بظاہر کچھ فرق نہیں لیکن فرق
ہے تو صرف نسبت کا ہے، وقار اور خودداری اطاعتِ حق سے ہوتی ہے جس سے
اس میں تواضع اور فنائیت رچی ہوتی ہے اور کبر وانانیت مقابلۂ حق ہے جس سے
اس میں نخوت ورعونت اور معارضہ حق بسا ہوا ہوتا ہے ۔ پہلی چیز عالمانہ ہوگی جس کا
ماخذ ملائکہ ہوں گے جن کی فطرت ہی لا یعصون اللہ ما امرھم ہے دوسری چیز
جاہلانہ ہوگی جس کا ماخذ شیاطین ہوں گے جن کی جبلت ہی وکان الشیطان لربہ کفورا؟
ہے ۔ تواضع اور ذلتِ نفس کی صورتوں میں کوئی فرق نہیں، فرق ہے تو نسبت کا ہے کہ
تواضع میں کسرِ نفسی لوجہ اللہ ہوتی ہے اور ذلت نفس میں لوجہ الخلق۔ اول مثبت اور وجودی
چیز ہے کہ امرِ ثابت سے ثابت ہے اور ثانی منفی اور عدمی چیز ہے کہ خلافِ امر ہے اور ناحق ہے
بہرحال نیکی اور بدی یا مسلمانہ اور کافرانہ عمل میں صورت اور نوعیت کے لحاظ سے
کوئی فرق نہیں ہوتا بلکہ صرف نسبتوں کا فرق ہوتا ہے جن سے ملکی اعمال حق اور ثابت اور
اصل حقیقی سے جڑے ہوئے اور ایک مضبوط کلمہ ہوں گے اور ان میں علم الٰہی اور علم الٰہی
کی روشنی کارفرما ہوگی اور شیطانی اعمال ناحق ۔ بے اصل یعنی باطل اور اصل حقیقی سے کٹے
ہوئے اور ایک بے استقرار کلمہ کی طرح ہوں گے جس کی کوئی جڑ بنیاد نہ ہو اور ان میں
جہالت نفس اور تلبیس شیطانی یعنی جہل بسیط اور مرکب دونوں کارفرما ہوں گے ۔
مثل کلمۃ طیبۃ کشجرۃ طیبۃ اصلہا ثابت وفرعہا فی السماء

ومثل کلمۃٍ خبیثۃٍ کشجرۃٍ خبیثۃ ن اجتثت من فوق الارض

مالھا من قرار ط

اس لیے یہ بھی قدرتی چیز ہے کہ وجودی اعمال کرنے آدمی وجود کے قریب ہوگا اور عدمی اعمال کر کے عدم اور سلب سے قریب ہوگا اور ساتھ ہی پھر نوعِ کامل کا اپنی اصل میں انبساط اور پھیلاؤ بھی پیدا کرے گا۔

پس انسان کی یہ بدکاریاں اور عدمی حرکتیں جب کہ انسانی کائنات کی انفسی جہالت یعنی اس کے قوائے وہم و شک یعنی شیاطین کی مدد ملے گی اور ان میں انبساط پیدا ہوگا۔ گویا ان بدعملیوں کے صدور میں انسان کی اندرونی اور بیرونی شیطنت یا خارج و داخل کی عدمی قوت متحد ہو جائے گی تو طبعی طور پہ یہ بدکار انسان اپنی جبلت سے قریب ہوتا رہے گا جس کا مخزن خود اس کا عدمی الاصل نفس ہے اور یہی عدمی جبلت یا نفسانیت پھلتی اور جڑ پکڑتی رہے گی۔ اور ظاہر ہے کہ اپنے نفس کی داخلی عدمی جبلت سے قریب ہو کر وہ طبعاً کائنات کی خارجی عدمی جبلت سے ملحق ہو جانے گا جس کے خزانے یہ قوائے جہل و ظلم شیاطین ہیں کیونکہ انسانیت کی نفسانیت و جہالت کا مخزن یہی شیاطین ہیں جن کے فیض سے عالم میں عدم علم اور عدم عدل کی فراوانی ہے۔

گویا ان عدمیات یعنی عدم العلم اور عدم العدل کے پیاپے استعمال اور دوامی مزاولت سے اس کا شمار ہی انجام کار شیاطین میں سے ہو جائے گا جو ان عدمیات کے خزانے ہیں اور اس طرح یہ عدم پسند انسان اپنے عدم فناء و ہلاک کو خوب مستحکم بنائے گا اور وجودی خزانوں اور علم و عدل کے مخزنوں یعنی ملائکہ سے بعید تر ہو کر وجود سے دور اور نجات و فلاح سے کلیۃً بیگانہ ہو جائے گا جس سے یہ ضرور واضح ہو گیا کہ معصیت کی حقیقت مخزن علم و حقیقت سے دوری ہے۔ یعنی بُعد عن اللہ ہے اور طاعت کی حقیقت اس مخزن خود وجود سے قرب یعنی تعلق مع اللہ ہے۔

اب ان مصائب کے وُرود کی کیفیت اچھی طرح ذہن نشین ہو جائے گی کیونکہ اس آفاقی جہان میں بھی ورود مصائب کی وہی نوعیت ہے جو عالمِ انفس میں ہوتی ہے یعنی جس طرح وہاں کسی فساد زدہ عضو کے فساد اور سلب صحت کا شعور بواسطۂ قلب سب سے پہلے قوائے ادراک، اور حواس خمسہ کو ہوتا تھا اور ان کے واسطہ سے تمام اعضاء بدن یا شعور بن کر اس فساد کی اذیت محسوس کرتے تھے۔ اور پھر اس کے دفعیہ کی ہمت باندھتے تھے ایسے ہی اس کائنات آفاق میں بھی جس حصہ عالم یا جس طبقۂ کائنات اور خصوصًا جس انسانی ملت میں فساد آئے گا یعنی جو کسی ملت بھی ملائکہ علوم سے کٹ کر اور شیاطین جہل و طغیان سے جڑ کر جاہلانہ حرکات، اور بے اعتدالیوں پہ اتر آئے گی تو اس کا سب سے زیادہ احساس علوم عرش کے واسطہ سے عالم کے انہی قوائے ادراک و شعور یا مخفی حواس ملائکہ کو ہوگا۔

پھر جس طرح کسی بھی عضو کی بری حرکتوں پہ خود انسان کا ضمیر اور عالم قلب اندر سے ملامت کرتا اور دماغ منقبض اور مکدر ہوتا ہے۔ گو جاہل نفس خوش ہوتا ہے۔ اسی طرح عالم کے یہ قوائے علم و عقل ملائکہ علیہم السلام فساد زدہ ملت پہ ملامت کرتے ہیں اور اس سے منقبض اور مکدر ہو کر اس کی ظالمانہ حرکتوں پہ جھنجھلاتے ہیں۔ گو قوائے جہل و فساد شیاطین خوش ہوتے ہیں۔

پھر جس طرح عالمِ انفس کے یہ قوائے احساس حواس علم و عقل نفس کی بدکاریوں سے خود متنفر ہوتے ہیں اور اسی رشتہ احساس کے اشتراک سے دوسرے اعضاء میں بھی اس فاسد عضو کی طرف سے نفرت پھیلا دیتے ہیں جیسے گلے سڑے ہاتھ کو آنکھ بھی نفرت سے دیکھتی ہے دل بھی گھٹتا ہے۔ کان بھی اس کی بات سننا نہیں چاہتے۔ دوسرے اعضاء بھی اس کے چھو دینے سے پرہیز اور گریز کرتے ہیں اور۔ اسی عموم نفرت سے تمام اعضاء بدن کی ہمت اس کی اصلاح پہ اور بعد مایوسی اس کے استیصال پہ متوجہ ہو جاتی ہے ورنہ اگر یہ نفرت بذریعہ حواس عام نہ ہو تو کسی عضو میں

جذبہ اصلاح بھی پیدا نہ ہو۔

ایسے ہی عالمِ آفاق کے حواس یعنی ملائکہ پہلے کسی فساد زدہ ملت اور جرائم پیشہ قوم سے متنفر ہوتے ہیں اور پھر اس احساس کے عموم و اشتراک سے یہ تنفر تمام اعضائے کائنات میں درجہ بدرجہ پھیلا دیتے ہیں۔ دریا کی مچھلیاں، پہاڑوں کے پتھر، صحراؤں کے جانور اور بستیوں کے انسان سارے ہی اس قوم سے متنفر ہو جاتے ہیں اور جس طرح انسانی دماغ بدنی فساد کی اصلاح و تدارک پہ خود اسی بدن کے اعضا کو متوجہ اور مسلط کرتا تھا اور اسی رشتۂ احساس کے اشتراک سے بدن کے ہر جزو کو گویا الہام کرتا تھا وہ اس فاسد عضو کا تدارک یا استیصال کریں۔

اسی طرح اس آفاقی کائنات میں بھی فساد زدہ ملت اور جرائم پیشہ قوم کے معالجہ و تدارک و استیصال کے لیے کائنات کے یہ قوائے ادراک یعنی ملائکہ جن کو عالم کا دماغ کہنا چاہیئے۔ اسی کائنات کے ان متنفر اجزاء و اعضاء کو فساد زدہ جزو پر مسلط کرتے ہیں اور باندازِ جرائم مجرموں کو ان جرائم کا بھگتان کراتے ہیں کبھی اس رشتہ شعور و احساس کے سلسلہ سے کسی دوسری قوم کے دل میں اس مجرم قوم کی طرف سے نفرت و حقارت کے جذبات بھڑکا کر اس میں شجاعت و اولوالعزمی کے جذبات بھر دیتے ہیں۔ یہ قوم مردانہ وار مجرم قوم پہ حملہ آور ہو جاتی ہے اور اسے قتل و غارت کر کے اس کے جرائم کا بھگتان کرا دیتی ہے۔ ظالم قوم ختم ہو جاتی ہے اور غالب قوم اس کی جگہ لے لیتی ہے جیسے ایک ہاتھ دوسرے ہاتھ کو آپریشن سے کاٹ ڈالتا ہے۔

وان تتولوا یستبدل قوما غیرکم ثم لا یکونوا امثالکم (القرآن الکریم)	اور اگر تم نے روگردانی کی تو اللہ تعالیٰ تمہارے سوا ایسی قوم لائے گا جو تمہاری طرح نہیں ہوگی۔

کبھی عضو ماؤف کی طرح مجرم قوم کے لیے لیے نبدھن ... رہتا ہے اور

حملہ آور قوم کے ذریعہ سے اسے غلامی اور اسیری کی قید و بند میں جکڑ دیا جاتا ہے تاکہ وہ ناپاک مادہ جو جرائم کو مدد پہنچا رہا تھا اس قوم میں سے سوخت ہو جائے اور یہ رجوع کرکے اپنے اوپر مالک الملک کو رجوع کرنے اور توجہ فرمانے کا موقعہ دے اور اس طرح اپنا کھویا ہوا اقتدار واپس لے سکے۔ جیسے ایک ہاتھ پہ دوسرے ہاتھ سے جکڑ کر اور پٹی باندھ کر اسے شل کر دیتے ہیں اور اچھا ہو جانے کے بعد کھول دیتے ہیں اور وہ آزاد ہو جاتا ہے جس کو بسلسلہ احوال بنی اسرائیل فرمایا گیا۔

عسیٰ ربکم ان یرحمکم وان عدتم عدنا ۔ قرآن حکیم

عنقریب تمہارا پروردگار تم پہ رحم کرے گا اور اگر پھر تم فساد کی طرف لوٹے تو ہم تمہاری سزا کی طرف لوٹیں گے رجیسے بخت نصر کے ذریعہ تمہیں غلامی اور اسیری کا مزہ چکھایا۔

پھر یہی چیز بسلسلہ مشرکین مکہ فرمائی گئی۔

وان تنتھوا فھو خیر لکم و ان تعودوا نعد ولن تغنی عنکم فئتکم شیئاً ولو کثرت وان اللہ مع المؤمنین۔

اور اگر تم (جھگڑے فساد اور مقابلہ اہل ایمان سے رک گئے تو تمہارا بھلا ہے اور اگر پھر تم (فساد کی طرف) لوٹے تو ہم (تمہاری سزا اور شکست و ذلت کی طرف) لوٹیں گے۔

غرض بنی آدم کو بنی آدم پہ بالہام ملائکہ مسلط کر دیا جاتا ہے اور اس طرح ایک مجرم قوم کی تعزیر یا اصلاح ہو جاتی ہے۔ یا اس قوم کا استیصال کر دیا جاتا ہے لیکن اگر مجرم قوم اپنی غیر معمولی طاقت اور اعلیٰ ترین وسائل زندگی مثل کثرت تعداد، کثرت اموال، کثرت سامان حرب، کثرت رسوخ، کثرت رقبات اور کثرت تعلقات وغیرہ کی وجہ سے کسی دوسرے قوم کے بس کی نہیں ہوتی اور اس کی

تعزیر کے لیے خود اپنی نوع کے اعضاء اس پر تسلط نہیں پا سکتے تو یہی قوائے ادراک ملائکہ اسی شعور عام کے سلسلہ سے جو ان کے توسط سے کائنات کے جزو جزو میں پھیلا ہوا ہے۔ کائنات کے کسی بھی جزو کو اپنے تکوینی الہام سے ابھارتے ہیں وہ اس قوم پر مسلط ہو کر اسے اس کی بے اعتدالی کا مزہ چکھا دیتا ہے کبھی آندھیوں سے ان کی عالی بلڈنگیں زمین بُرد ہو جاتی ہیں جس کے نیچے دب کر قوم کے مجرم ختم ہو جاتے ہیں اور باقی ماندہ افراد کا دل دھل کر دماغ درست ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ قوم لوط کا حشر ہوا۔

یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ عالم انفس میں کسی وقت کثرت جرائم سے مجرم کا دل ہل جائے اختلاج شروع ہو جائے اور اندرون بدن میں ہوا کی درآمد برآمد ہو کر سانس اکھڑ جائے جس سے ہلاکت واقع ہو جائے۔

ظاہر ہے کہ دل کا جرائم کے بعد دھلنا اسی احساس کی بناء ہوتا ہے جو حواس انسانی پیدا کرتے ہیں۔ اور اس طرح یہ قوائے احساس یعنی حواس خمسہ ہی اس اندرونی آندھی کی آفت کو جو سانس کی دھونکنی کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے نفس پر مسلط کرتے ہیں ایسے ہی یہ بیرونی قوائے احساس بیرونی ہوا کو طوفان باد کی صورت میں حرکت دیدیتے ہیں جس کی تیزی سے عالم کے اعیان ہل جاتے ہیں کبھی ہوا میں طوفان تو نہیں آتا۔

مگر یہی قوائے ادراک اس میں سمیت پیدا کر کے وباؤں اور مہلک امراض کی شکل پیدا کر دیتے ہیں جس سے مجرم قوم کی بستیاں اجڑ جاتی ہیں اور ان کے گھروں کو تالے لگ جاتے ہیں۔

یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی مجرم کے کسی خاص نوعیت کے جرم مثل حرام غذاؤں کے مسلسل استعمال سے رفتہ رفتہ معدہ میں عفونت پیدا ہو کہ اس سے متعفن خون بنے اور اس سے ویسی ہی زہر آلود روح ہوائی پیدا ہو اور بجائے حیات کے یہی روح ممات کا سبب بن جائے اور کائنات بدن کے سارے

ہی سارے ہی اجزاء و اعضاء اجڑ جائیں۔

ایسے ہی جب کوئی ملت مسلسل حرام خوریوں میں مبتلا ہو کر معدے فاسد کر لے جس سے اس کی روح ہوائی فاسد ہو جائے تو وہی باہر کی آب و ہوا جو صاف تھی اس خاص قوم کے حق میں وبائی ثابت ہو۔ اور اس کے اندرونی فساد کو ہمہ گیر بنا کر اس کی جماعتی موت کا سبب بن جائے۔

پس یا تو اس احساس کلی کے واسطے سے پہلے آب و ہوا میں سمیت آ جائے اور وہ مجرموں کے لیے تعزیۃً ثابت ہو اور یا احساس جزی کے ذریعہ سے شخصی آب و ہوا مسموم ہو اور اس کے لیے بیرونی آب و ہوا مزید اشتعال سمیت کا سبب بن جائے اور کسی نہ کسی طرح یہ ہوا خواہ بصورت طوفان یا بصورت وبا مجرم قوم کے لیے ذریعہ ہلاکت ثابت ہو۔ جیسے طوفان ہوا سے قوم عاد کا برا انجام ہوا اور وبائے طاعون سے قوم موسیٰ کا ایک بڑا طبقہ ہلاک کیا گیا۔

کبھی یہی قوائے ادراک (ملائکہ) خود ہی اپنی شدید آواز کی جھڑکی سے جو شدید گرج سے بھی زیادہ ہولناک ہوتی ہے۔ مجرموں کے کلیجے ہلا کر انہیں ختم کر دیتے ہیں جیسا کہ قوم ثمود کا انجام ہوا۔

یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی مجرم اپنے ہی کسی جرم کی شدت کا احساس کر کے روحی اضطراب سے ایک چیخ مارے اور دم توڑ دے۔ ظاہر ہے کہ یہ مہلک چنگھاڑ احساس جرم کے غلبہ سے ہوتی ہے جس کو یہی حواس محسوس کراتے ہیں۔ اگر احساس نہ ہوتا تو چیخ نہ نکلتی۔ پس بلحاظ حقیقت یہ چنگھاڑ ان حواس کی ہوئی۔ گو وہ صورت حسی کے پردہ میں نمایاں ہوئی ایسے ہی کائنات کے یہ حواس کائنات۔ ملائکہ، اپنی شدت احساس کی بدولت خود ہی کوئی مہلک چنگھاڑ لگاتے ہیں جو صورت کے پردہ میں ہوتی ہے اور اس سے کائنات کا یہ مجرم جزء ختم ہو جاتا ہے۔

کبھی یہی ملائکہ اسی عموم احساس سے کرۂ زمین کے نفس میں مجرموں کے حد سے گزر جانے کا احساس پیدا کرتے ہیں جس کی شدت سے زمین شق

ہو جاتی ہے بعینہٖ اسی طرح جیسے ایک مجرم انسان کا خود اپنے جرم کے احساس سے کلیجہ پھٹ جائے اور وہ مر جائے حالانکہ جرم کلیجہ کے ذریعہ نہیں واقع ہوا بلکہ کسی دوسرے عضو سے صادر ہوا ہے لیکن جبکہ تمام اعضاء کا نفس کلی ایک اور ادراک واحساس کا مخزن ایک ہی ہے تو باوجود ہاتھ کے مجرم ہونے کے پھٹتا کلیجہ ہی ہے۔

اسی طرح کائنات کا ایک جزو (مجرم قوم) جرائم کرتی ہے مگر نفس کلی کے ایک ادراک واحساس کے واحد ہونے کے سبب جو ان ہی ملائکہ علوم کے واسطہ سے ہوتا ہے زمین یا آسمان پھٹ جاتا ہے یا مجرم قوم دھنس جاتی ہے۔ جیسے کہ قارون دھنس گیا یا آسمان کے ٹکڑے اس پر برس پڑتے ہیں جیسے قوم لوط پر پتھر برسے

پھر کبھی یہی ملائکہ ادراک اس مجرم قوم کے خلاف پانی کے نفس میں ہیجان پیدا کر دیتے ہیں اور طوفان آب و باراں سے قومیں ہلاک ہو جاتی ہیں جیسے کسی مجرم انسان کے جرائم کی خاص نوعیت کے سبب حواس مجرم کے نفس میں اس درجہ انفعال پیدا کر دیں کہ اس کا اندرونی پانی ہیجان میں آکر پسینہ کی صورت میں بہنا شروع ہو جائے اور ٹھنڈے پسینے آ آکر بالآخر نفس کو ختم کر دے۔

پس انفس میں یہ طوفان آب درحقیقت حواس کا اٹھایا ہوتا ہے ورنہ ظاہر ہے کہ جرم پانی کے خزانہ نے نہیں کیا تھا بلکہ دوسرے اعضاء نے، مگر حواس کے ذریعہ خوف کا غلبہ جب نفس پر ہوا۔ تو اس نے جرم کی خاص نوعیت سے ایسا انفعال پیدا کیا، کہ اندرونی پانی کو حرکت ہوئی نہ حرارت کو۔

اسی طرح یہ کائنات کے حواس بعض خاص جرائم کی نوعیت سے نفس کلی میں ہیجان پیدا کر کے کائنات کے پانیوں میں حرکت پیدا کر دیتے ہیں جس سے وہ مجرم قوم دریا برد ہو جاتی ہے جیسے فرعون اور قوم نوح کا انجام ہوا

یہی کیفیت دوسرے عناصر اور موالید کی بھی سمجھ لینی چاہیئے۔ قرآن عزیز نے ان ہی سزاؤں کو جو مجرم اقوام پر ان کے ظالمانہ اور جاہلانہ افعال کے سبب آفاقی عناصر و موالید کے ذریعہ مسلط کی گئیں اپنے کلام معجز نظام میں ارشاد فرمایا۔

فکلاً اخذنا بذنبہ فمنھم من ارسلنا علیہ حاصبا و منھم من اخذتہ الصیحۃ ومنھم من خسفنا بہ الارض ومنھم من اغرقنا وما کان اللہ لیظلمھم ولکن کانوا انفسھم یظلمون۔

تو ہم نے ہر ایک کو اس کی گناہ کی سزا میں پکڑ لیا۔ سو ان میں بعضوں پر تو ہم نے تند ہوا بھیجی اور ان میں بعضوں کو ہولناک آواز نے آدبایا۔ اور ان میں بعضوں کو ہم نے پانی میں ڈبو لیا اور اللہ ایسا نہ تھا کہ ان پر ظلم کرتا۔ لیکن یہی لوگ اپنے اوپر ظلم کیا کرتے تھے۔

چنانچہ قوم نوح کو طوفانِ عام سے عذاب دیا گیا، قوم فرعون کو بحر قلزم میں غرق کیا گیا، قوم شعیب پر آگ کی بارش ہوئی۔ قوم عاد کو ہوائے تند کے طوفانوں سے ختم کر دیا گیا۔ قوم ثمود کو فضائی گرج اور چنگھاڑ سے تباہ کیا گیا۔ قوم لوط کی بستیاں اُلٹ کر پتھر برسائے گئے۔ قارون کو معہ اس کی بلڈنگوں اور سرمایہ کے زمین میں دھنسا دیا گیا۔ نمرود اور قوم نمرود پر مچھر مسلط کر دیئے گئے۔ قوم ابرہہ پر چڑیوں سے مہلک کنکریاں برسا کر ان کے سر توڑ دیئے گئے۔

پھر اسی طرح اطلاع دی گئی کہ مختلف اجتماعی معاصی پر ان ہی عناصر و موالید کے ذریعہ عذاب نازل کیا گیا۔ جیسے بعض حدیث ناپ تول کی کمی سے قحط، تنگی اور ظلم حکام کی خبر دی گئی۔ اور یہ کہ پھر بھی اگر بارش ہوتی ہے تو محض بہائم کی وجہ سے۔ ہاں اگر ڈھٹائی اس سے بھی بڑھ جائے تو پھر بہائم کی بھی پرواہ نہیں کی جاتی۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے زلزلہ کا سبب پوچھا گیا تو فرمایا کہ جب لوگ

زناکو امر مباح کی طرح بے باکی سے کرنے لگتے ہیں اور شرابیں بکثرت پیتے ہیں اور گانے بجانے میں منہمک ہو جاتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کو غیرت آتی ہے اور زمین کو حکم فرماتے ہیں کہ ان کو ہلا ڈال ۔ یعنی زلزلہ آجاتا ہے ۔

یہ وہی تغیر اور سلب نعمت ہے جس کو اول رسالہ میں ذکر کیا جا چکا ہے ۔ اسی تغیر اور سلب وجود کو جو انسان کے اندرونی تغیر سے نمایاں ہو گا ۔ قرآن حکیم نے بایں الفاظ ذکر فرمایا ہے ۔

ذلک بان اللہ لم یک مغیرًا نعمۃ انعمہا علی قوم حتی یغیروا ما بانفسہم ۔

یہ بات اس سبب سے ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی ایسی نعمت کو جو کسی قوم کو عطا فرمائی ہو نہیں بدلتے جب تک وہی لوگ اپنے اعمال کو نہیں بدل ڈالتے ۔

اور اس کے بالمقابل افعال عدل و اعتدال یا طاعتوں سے یہ بلائیں دفع ہوتی ہیں اور ان عناصر و موالید کے راستوں سے برکتیں اتر آتی ہیں جیسا کہ طاعت سے افزونی رزق آسمان و زمین کی برکتوں ۔ رفع کلفت و پریشانی، تسہیل مقاصد، لطفِ زندگانی، افزائش مال، نزول باراں، تدارکِ نقصان مالی ۔ اضافۂ نعمت حصول راحت و اطمینانِ قلب، اولاد تک کا چین و راحت پانا تکمیل حاجات، بقائے اقتدار و ترقی وغیرہ کی خبریں احادیث و آیات میں دی گئی ہیں ۔

بہر حال اس سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ وہی عناصر اربعہ آگ ۔ پانی ۔ ہوا، مٹی اور وہی موالید ثلاثہ جمادات، نباتات، حیوانات جو خادم انسان تھے اور ہمہ وقت اس کی چاکری اور غلامی میں کھڑے رہتے تھے جب انسان اپنی انسانیت سے گزرنے لگتا ہے اور اس میں فساد آجاتا ہے تو وہی اس طرح دشمن انسان بن کر اس پر مسلط ہو جاتے ہیں کہ انسان کو اس سے کہیں بھی پناہ نہیں ملتی ۔

گویا ان کے نظام میں بھی ان نشتہ احساس کی عمومیت اور ملائکہ علوم و ادراک کی تحریک سے انقلاب برپا ہو جاتا ہے اور طوفان باد و باران، طوفان خاک، زلزلہ اور طوفانِ

ہوا ودبا اس انداز سے اٹھتا ہے کہ انسان ہی نہیں اس کے تمام وہ وسائل معاش جو جرائم کے وسائل ثابت ہو رہے تھے یعنی مکانات اور بلڈنگیں روپیہ اور پیسہ کپڑے اور ظروف فروش آدر کھیتیاں ۔ اور باغات مویشی ۔ اور چوپائے وسائل نقل و حرکت ریل موٹر جہاز اور طیارہ وغیرہ سب ہی ہلاکت اور تباہی کے گھاٹ اتر جاتے ہیں ۔

ان وسائلی اشیاء کو سزا دینی مقصود نہیں ہوتی کہ یہ کارخانۂ زندگی میں مقصود بالذات نہیں ہوتی بلکہ انسانی زندگی کے لیے صرف وسائل کا درجہ رکھتے ہیں اس لیے نہ سزا کے مستحق ہیں نہ جزا کے ۔ البتہ یہ وسائل جب مجرم انسانوں کے لیے سرمایۂ تنعّم وتعیش اور ذریعہ قساوت وغفلت ثابت ہوتے ہیں اور یہ ارباب قساوت وغفلت سزا وتعذیب کے مستحق ہو جاتے ہیں تو پھر ان وسائل کو باقی رکھنے کی ضرورت ہی نہیں رہتی اس لیے ان ہی مجرمین کی ساتھ تا بحد عبرت وضرورت وہ بھی فنا کر دیئے جاتے ہیں جن کے جرائم کا یہ وسیلہ ثابت ہوئے تھے ۔

بہر حال یہ وسائل نہ انعام میں مقصود ہوتے ہیں نہ انتقام میں ۔ بلکہ یہ صرف وہی نوعیت رکھتے ہیں کہ جیسے کسی زانی کو سنگسار کرتے ہوئے اس کے کپڑے بھی پھٹ جائیں تو کپڑوں کی بابت یہ سوال نہ پیدا ہوگا کہ وہ بے قصور تھے انہیں سنگساری میں کیوں پھاڑ دیا گیا یا بھڑ اور زنبور کو جلانے میں اگر ان کا چھتہ اور انڈے بچے جل جائیں تو چھتے کے موم اور مادوں کی بابت سوال نہ ہوگا کہ وہ بے قصور تھے انہیں کیوں جلایا گیا؟ بلکہ عین عدل کہا جائے گا کہ بھڑ اور زنبور نے جس موم اور گھاس پھوس کی مدد سے باطمینان زہر چکانی کر کے ستایا تھا تو اس کی سزا کے وقت یہ سامان بھی نذر سزا اور زیر آتش آجائے گا اور خلافِ عدل نہ ہوگا اسی طرح طوفانوں اور وباؤں یا زلزلوں میں مویشیوں کی موت سے ان کے جرم و بے قصوری کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا جو دہریوں کے ذخیرۂ شکوک وشبہات اور اوہام وخیالات میں اٹھایا گیا ہے کہ وسائل محض سے زیادہ کوئی درجہ نہیں رکھتے ۔

پس جب ان کے مقاصد ہی ختم ہو گئے تو ان وسائل کی تعداد کی ضرورت ہی نہ رہی یا جب وہ وسائل معصیت بن کر نفسانی فرح و سرور کا ذریعہ بنے تو اب شریکِ عذاب ہو کر اسی مجرم نفس کے لیے وسیلہ حسرت و قلق کیوں نہ بنیں ؟ اور اگر کسی وقت طوفان باد و باراں سے صرف مولیشی ہی ہلاک ہوں تو یہ باین معنی عذاب ہے جیسے کسی مجرم کو جرمانہ کی سزا دے کر اس کا مال چھین لیا جاتا ہے تاکہ وہ عبرت پکڑے۔

پس ایسے ہی من اللہ تعزیر ان کے اموال و املاک اور مولیشی وغیرہ کسی طوفان وغیرہ کے ذریعہ ختم کر دیئے جاتے ہیں تاکہ وہ غرور نفس ٹوٹ جائے جو ان جیسے سامانوں پر دل میں جما ہوا تھا۔ اور اگر یہ بھی مقصود نہ ہو تو پھر جیسے دنیا میں ہر چیز کی موت کے لیے کچھ نہ کچھ اسباب و ذرائع پیدا ہوتے ہیں کہ دنیا میں موت و حیات بہرحال کسی حیلہ ہی سے آتی ہے تو مولیشی اور چوپاؤں کے لیے جیسے کبھی مرض ذریعہ موت ہوتا ہے کبھی کسی دوسرے جانور کا حملہ وسیلۂ موت ہو جاتا ہے ایسے ہی کبھی کوئی طوفان یا زلزلہ بھی موت کا سبب ہو جاتا ہے جو انسانوں کے حق میں محض طبعی تغیر ہو جو دنیا کی جبلت کا اصلی جوہر ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ تکوینی آفات زلازل و طوفان وغیرہ کبھی محض طبعی تغیرات ہوتے ہیں جس سے کوئی تعذیب یا تعزیر مقصود نہیں ہوتی۔ گو ان کے ذریعہ کسی جاندار کو موت بھی آ جائے اور کبھی یہی تغیرات بسلسلہ عذاب و انتقام اور تعذیب و تعزیر برپا ہوتے ہیں۔ جب کہ من جانب اللہ اس تعزیر و عذاب کا ارادہ کیا جائے۔ ہاں پھر یہ ارادہ کبھی قطعیات سے کھل جاتا ہے جیسے انبیاء کی تصریح اور کتب سماویہ کی تنصیص جس میں ان آفات کو عذاب الٰہی بتایا جائے۔ یا ان کی علانیہ بددعا جس کے بعد یہ آفات نازل ہوں اور بطور علم ضروری کھل جائے کہ یہ طوفان عذاب و انتقام تھا اور کبھی قرائن یا عارفین کے اخبار سے متعین ہو جاتا ہے کہ یہ آفت محض طبعی تغیر نہ تھا بلکہ قہر الٰہی تھا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ان ملائکہ ادراک وشعور کا تعلق بوجہ عموم احساس وشعور جب کہ ہر ذرہ کائنات سے ہے اس لیے جیسے بدنی کائنات میں قوائے ادراک باشارۂ دل بدن کے جس حصہ کو چاہتے ہیں حرکت میں لے آتے ہیں اور جس انداز پر چاہیں ویسی ہی حرکت دیدیتے ہیں۔ ایسے ہی پورے عالم کے یہ قوائے ادراک یعنی ملائکہ علیہم السلام بایماء قلب موجودات یعنی عرش عظیم اسی احساس وشعور کے اشتراک وعموم سے عالم کے جس خطہ اور جس جزو کو چاہیں ہیجان میں لے آتے ہیں اور اس طرح عالم میں ایک جزو دوسرے جزو پہ ایک طبقہ دوسرے طبقے پر ایک قوم دوسری قوم پہ ایک عنصر دوسرے عنصر پہ مسلط ہو کر اس کے افراط وتفریط کو ختم کرتا رہتا ہے تاکہ اس کے نقصان کا تدارک ہو سکے۔

ولولا دفع اللہ الناس بعضھم ببعض لفسدت الارض ولکن اللہ ذو فضل علی العالمین۔

اور اگر یہ بات نہ ہوتی کہ اللہ تعالیٰ بعضے آدمیوں کو بعضوں کے ذریعہ دفع کرتے تو زمین فساد سے پر ہو جاتی لیکن اللہ تعالیٰ بڑے فضل والے ہیں جہاں والوں پر۔

نیز یہ بھی کھل گیا کہ جس طرح انسانی جرائم وخیالات کا انسانی دل ودماغ سے تعلق ہے اور محض اس لیے کہ رشتۂ احساس مشترک اور تمام اعضاء کا نفس ایک ہی ہے جس کے تحت میں قوائے ادراک اصلاح وتلافی کا عمل کرتے ہیں ایسے ہی ان جرائم کا عالم کے مجموعی دل ودماغ ملائکہ سے بھی تعلق ہے اور اسی احساس وشعور کے واسطہ سے ہے جو اس جہاں کے جزو جزو میں پھیلا ہوا ہے اور اس لیے پھیلا ہوا ہے کہ پورے جہاں کا نفس کل بھی ایک ہی ہے جس کے تحت میں یہ ملائکہ ادراک عالم کے فاسد اجزاء کا معالجہ کرتے ہیں۔ فرق ہے تو صرف یہ کہ اگر جرائم انفرادی ہیں تو بواسطہ قوائے نفس واعضاء بدن سزا بھی انفرادی ہوتی ہے اور اگر جرائم اجتماعی اور قومی ہوتے

ہیں تو بواسطۂ قوائے عالم واجزائے کائنات سزا بھی اجتماعی ہوتی ہے خواہ خود انسانوں پر انسانوں کے تسلط سے ہو یا عناصر و موالید کے غلبہ و استیلاء سے۔

پھر ان عدمی جرائم کے ذریعہ وجود کے بعد اگر اختیاری افعال کے ذریعہ ہوتا ہے جنہیں ذنوب کہا گیا ہے تو سزا بھی عبرتناک اور ارادی صورتوں سے ہوتی ہے جسے مجرم محسوس کرتے ہیں کہ یہ ہماری فلاں حرکت کی پاداش ہے اور اگر جرائم تکوینی ہیں گو ارادی افعال سے بھی ہوں مگر طبیعیاتی رنگ کے ہوں جیسے فساد اعضاء، فساد جماد و نبات، یا فساد حیوانات جنہیں عیوب کہا گیا ہے تو اس کا تدارک بھی تکوینی ہی رنگ میں ہوتا ہے جسے لوگ سزا و جزا سے تعبیر نہیں کرتے بلکہ طبعی اور مادی تغیرات کہتے ہیں۔

سو ان طبعی تغیرات میں اگر موت و حیات اور وجود و عدم کی کشمکش ہوتی ہے اور اس میں دنیا کا کوئی حصہ گرتا ہے اور کوئی ابھرتا ہے ایک چیز بگڑتی ہے اور دوسری اس سے بنتی ہے تو یہ حقیقتاً نہ کوئی مصیبت ہے نہ کوئی آفت بلکہ یہ اس عالم کی ایک طبعی اور جبلّی حرکت ہے جو مجموعہ عالم کی زندگی کی علامت ہے یہاں وجود و عدم کی آمیزش اور کشمکش سے تنازع للبقاء کا اصول جاری ہے اور بقاء اصلح کا عمل کارفرما ہے کمتر اپنی ہستی قربان کرتا ہے تو برتر کی بقا ہوتی ہے۔ بیج پھٹے پھوٹے گا جو اس کے حق میں فنا ہے تو اسی سے درخت ابھرے گا جو اس کے حق میں حدوث و بقاء ہے۔ زمین کے اجزاء فنا ہوں گے تو نبات لہلہائیں گے جو ان کے حق میں حیات ہے۔ نبات اپنا حلیہ بگاڑ کر اور گویا مٹ کر جانداروں کے پیٹ میں پہنچیں گی۔ تو حیوانات کے چہروں پر خون کی سرخی دمکے گی۔ طوفان آب و دریا آئیں گے۔ یعنی پانی کا سکون پامال ہوگا تو میدانوں کا خس و خاشاک صاف ہوگا اور ان کی پاکیزگی سے ان کی ستھرائی کا وجود قائم ہوگا۔ حیوانات کے نفوس قربان ہوں گے تو انسانوں کے بدلوں میں جان آئے گی۔ کمترین انسان جانیں دیں گے تو برترین انسان کا اقتدار قائم ہوگا۔

غرض ایک کی فنا دوسرے کی بقا ہے ہر اعلیٰ کے لیے ادنیٰ وسیلہ بقا ہے بشرطیکہ خود فنا ہو۔

پس یہ عالم تنازع للبقاء کے اصول پر قائم ہے یہاں عدم سے وجود اور وجود سے عدم روز کا قصہ ہے اگر یہ عالم وجود محض ہوتا تو ہر چیز خود اپنے وجود سے قائم رہتی نہ کہ دوسرے کو فنا کرکے اس سے وجود چھینتی اور اگر عدم محض ہوتا تو کوئی چیز ہی نہ ہوتی کہ چھین جھپٹ یا بقاء کا سوال ہوتا لیکن جب کہ عالم وجود و عدم سے مخلوط ہے اور اس میں بھی پھر عدم اصل ہے اور وجود عارضی ہے تو قدرتی طور پر وجود کا آتے اور جاتے رہنا چھنتے اور ملتے رہنا ہی اس کائنات کی جبلت کا تقاضا ہوگا جیسا کہ واضح ہوا۔

گویا اس عالم کی ذاتی جبلت اور ذاتی خاصیت ہی مصیبت ثابت ہو جاتی ہے اس صورت میں ان تکوینی تغیرات یا تشریعی تنبیہات کو تنگ دلی سے دیکھنا اور اس پر طعنہ زن ہو کر انہیں وجود خداوندی کے انکار کا ذریعہ بنانا، اپنی حقیقت سے جاہل رہنا اور عالم کی بنیادوں پر اپنی ناواقفیت اور ناواقفی کے ساتھ اپنی حماقت کا اعلان کرنا ہے۔

بہرحال دنیا کے اجزاء میں یہ تنازع اور کشاکشی وجود کی درآمد برآمد عطاء وجود اور سلب وجود میں سلب وجود کی جہت جہاں مصیبت ہے وہیں وہ تدارک اور معالجہ بھی ہے اگر یہ مصائب آکر اجزاء فاسدہ کی اصلاح یا ان کا استیصال نہ کریں تو پوری دنیا فاسد ہو جائے۔

گویا حکومت خداوندی کی طرف یہ دفاعی کاروائی ہے جس کے ذریعہ فساد کا دفعیہ کیا جاتا ہے اس لیے قرآن حکیم نے اس دفاع اور اس تسلیط اجزاء بر اجزاء کو فضل خداوندی بتایا ہے۔

ولولا دفع اللہ الناس بعضہم ببعض لفسدت الارض ولکن اللہ ذو فضل علی العالمین۔

ہاں پھر اگر فساد انفرادی ہے تو تدارک بھی انفرادی ہوگا اور اگر فساد اجتماعی ہے تو تدارک بھی اجتماعی ہوگا اگر فساد تکوینی ہے یعنی محض وجود کی آمد و شد ہے تو اس کا ردعمل بھی تکوینی ہوگا اور اگر فساد اختیاری ہے یعنی اختیاری اسباب سے پیدا شدہ ہے جیسے حیوانات کے امراض تو ان کا تدارک بھی اسی نوع کا اختیاری ہوگا کہ وہ طبعی احساس کے ماتحت کسی مخصوص جڑی بوٹی سے اپنا علاج کر لیں۔ اور اگر فساد عقلی اور عملی ہوگا جو انسانوں کے ساتھ مخصوص ہے تو اس کا تدارک بھی عقلی انداز دل اور ان ہی اسباب کے ذریعہ سامنے آئے گا جو اسباب فساد بنے تھے کبھی تو خود انسان ہی کے افعال اسی کی ایجادات اور اسی کی مصنوعات اس کا دماغ سیدھا کر دیں گی۔ وہ خود ہی مہلک چیزیں توپ ڈ تفنگ اور گیس و بم بنائے گا اور اپنے ہی کو اس سے اجاڑے گا۔ اور کبھی انسان پر اس کے ابنا جنس دریا۔ پہاڑ۔ زمین۔ آگ۔ پانی، ہوا وغیرہ مسلط ہو جائیں گی۔ اور کبھی اس پر اس کے ابنا نوع یعنی بنی آدم مسلط ہو جائیں گے۔ اور اگر فساد بصورت معارضہ شریعت یعنی خلاف ورزی قانون الٰہی ہے تو اس کا ثمرہ بھی بصورت تعزیر و قہر اور تنبیہ و انتقام ظاہر ہوگا جس کے لیے انفس و آفاق ذریعہ ثابت ہوں گے۔

غرض جرم انفسی ہوتا ہے تو سزا بھی انفسی قوی سے دی جاتی ہے اور جرم آفاقی ہوتا ہے تو سزا بھی آفاقی اجزاء سے ملتی ہے۔ عیوب کے دائرہ کا ہے تو طبعی اور عادی تغیرات سے دی جاتی ہے اور ذنوب کے دائرہ کا ہے تو ارادی اور قہری حتی کہ خوارق عادت عوارض سے دی جاتی ہے۔

بہرحال یہ نتیجہ واضح ہو گیا کہ جرائم و تعزیرات میں مطابقت و مناسبت بھی ہے اور پھر ان میں درمیانی رشتہ جو جرم پر سزا کو مرتب کرتا ہے وہ احساس و شعور کا رشتہ ہے اور مخزن احساس و شعور بھی باطنی ہیئات اور مخفی قوی ہیں جو انفس میں حواس کہلاتے ہیں اور آفاق میں ملائکہ وہاں اعراض ہیں اور یہاں اعیان مگر ان کے مخفی عمل اور ردعمل کا ظہور دنیا میں چونکہ ان ہی مادی وسائل اور عادی اسباب کے ذریعہ

ہوتا ہے اس لیے مجرم اقوام کی سزاؤں کی ظاہری صورت تو طبعی تغیرات کی ہوگی
مگر حقیقی اصلیت تنبیہات و عبرت ہوگی اور اسی لیے ان سزاؤں کی حسی نسبت ان
قوتوں کی طرف ہوگی جو ان ظاہری وسائل کو حرکت میں لا رہے تھے کیونکہ قوتِ باصرہ
اگر دیکھنے پر آئے گی تو ظاہری حرکت آنکھ کے پردوں کی ہوگی قوت سامعہ اگر
سننے پر آئے گی تو ظاہری حرکت سے کان ہی کھڑے ہونگے۔

پس سمع والبصار کی ظاہری نسبت تو آنکھ کان کی طرف ہوگی مگر سب جانتے
ہیں کہ یہ آنکھ کان محض پردہ ہیں پس پردہ وہی قوائے سمع و بصر ہیں جو حرکت میں
آرہے ہیں اس لیے سماع والبصار کی حقیقی نسبت ان حواس ہی کی طرف ہوگی ایسے
ہی مجرم اقوام پر طوفان۔ زلزلے۔ دبائیں جو کچھ بھی تعزیرًا آئیں گے۔ ان کی ظاہری
نسبت تو زمین۔ پہاڑ، دریا اور ہواؤں کی طرف ہی ہوگی اور ان کے مادی اسباب
بھی کچھ نہ کچھ ضرور ہونگے لیکن حقیقی نسبت ان حواس ہی کی طرف ہوگی اور جو ان دریاؤں
پہاڑوں اور ہواؤں کے نفوس میں رنگ سے الہامات کر کے ان کے نفسوں اور
نفسوں کی طبعی صلاحیتوں کو ابھارتے ہیں اس لیے سطح پرست افراد کو تو ہاتھ، پیر
آنکھ، ناک، کان اور آفاق میں زمین، پہاڑ ہلتے ہوئے اور شق ہوتے ہوئے نظر
آتے ہیں۔ جنہیں ہم مصائب و آفات کہہ کر چلاتے ہیں لیکن باطن میں افراد کو ان کے
پردہ میں وہ قوائے ادراکیہ حرکت نظر آتے ہیں جن کی معنوی حرکت سے یہ حسی حرکتیں
نمایاں ہوتی ہیں۔

بہر حال اس سے یہ حقیقت پوری طرح واضح ہوگئی کہ انسان کی انفسی آفات
ہوں جیسے دکھ درد، بیماری، غم، الم، فکر، وحشت، ذلت و رسوائی وغیرہ۔ یا آفاقی
مصائب ہوں جیسے طوفان، زلزلے، دبائیں، لڑائیاں اور تباہیاں وغیرہ سب
انسان ہی کی کرتوت کا نتیجہ ہیں جو انسان ہی سے بصورت عمل چلتی ہیں اور انسان
ہی کی طرف برے انجام اور آفات کی صورت سے لوٹ آتی ہیں جن میں کسب کا
حصہ تو انسان کا ہوتا ہے اور خلق کا حصہ خالق جل وعلا کا ہوتا ہے۔

پس یہ آفات و مصائب کا سلسلہ کسب عبد اور خلق رب سے جاری ہے نہ کہ محض طبعیاتی کارخانہ ہے جو بے شعور طبیعت کے بل بوتہ پہ چل رہا ہے کہ ظاہر بین جہلاء اس کی سطح کو دیکھ کر اسے تو مان لیں کہ وہ آنکھوں پہ بار ڈال رہی ہے مگر اس کے قوائے باطن اور ان کے بھی اندر قوی القوی ذات حق جل مجدہٗ کا وجود کا انکار کر دیں کہ وہ حسی نگاہ سے سامنے نہیں۔ درحالیکہ ان قوائے باطن کو اور ان کے واسطے سے قوائے ظاہر کو اسی کا وجود حرکت میں لا رہا ہے۔ بغیر اس کے یہ نمائش بے محض، بے اصل اور بے وجود ہے۔ جیسا کہ واضح ہو چکا ہے۔

پس جیسے عالم الفس میں جذبۂ قلب کا اشارہ حواس کو جو اس جہان کا ملاء اعلیٰ ہے پھر حواس کا اشارہ قوائے عمل کو جو ملاء سافل ہیں اور قوائے عمل کا اشارہ اعضاء کو ہوتا ہے جو عالم شاہد ہے اور جس سے معنوی حرکت سلسلہ بسلسلہ عالم حس میں آجاتی ہے اور ہر موطن میں وہاں کے مناسب حال پیرایہ اختیار کر لیتی ہے۔

ایسے ہی تدابیر الٰہی کا الہام عرش عظیم سے (ثم استوی علی العرش یدبر الامر) ملاء اعلیٰ کے ملائکہ کو جو اس عالم کے قوائے علم و عقل یعنی حواس ہیں ان کا الہام ملاء سافل کے ملائکہ کو جو اس عالم کے قوائے عمل ہیں اور ان کا الہام بحر و بر اور ارض و فلک کے نفوس کو جو عالم شاہد کے ارکان ہیں ہوتا ہے۔ یہ الہام چونکہ روحانی سلسلہ ہے اس لیے اس کا راستہ کوئی حسی تار یا رشتہ یا ڈورہ نہیں ہو سکتا کہ وہ خود حسیات کی جنس سے نہیں۔

جیسے انسان کے دل کا خیال دماغ میں گھومتا ہے اور کوئی بھی دل سے دماغ تک اس کی آمد و رفت کو نہیں دیکھ سکتا یا جس طرح دماغی تخیلات آنکھ، کان، ناک تک آتے ہیں جن سے وہ دیکھنے سونگھنے اور سننے پہ آمادہ ہوتی ہیں آج تک کسی آنکھ کے مشاہدہ میں نہیں آئے اور نہ آ سکتے ہیں کہ وہ مسموعات یا مبصرات کی لائن ہی کی چیز ہی نہیں۔ بلکہ معقولات اور معمولات کے دائرہ کی ہیں۔

ایسے ہی یہاں بھی عرش عظیم کے الہام کا دھاگہ لاسلکی اور برقیاتی رو کا سا دھاگہ ہے جس کو آنکھ نہیں دیکھ سکتی مگر اس کی تاثیر کے یقین کرنے پر مجبور ہے آخر لاسلکی اور ریڈیائی پیغام مشرق سے مغرب تک جاتا ہے اور ضرور ہے کہ اس کے دوڑنے کی کوئی لائن بھی فضاء آسمانی میں ہے لیکن وہ خیال کی طرح جاتا ہے اور نگاہ کی طرح آتا ہے اور ان ہی دونوں کی طرح نگاہوں سے اوجھل رہتا ہے۔

ظاہر ہے کہ کسی نظر نہ آنے کی چیز کا نظر نہ آنا اس کے انکار کی وجہ نہیں ہو سکتی کہ منکروں کو معذور خیال کیا جائے۔ اس لیے اہل بصیرت ان سطحیات سے گذر کر جو منکروں اور دہریوں کی تمام کائنات ہے اور ان کی نمائش میں الجھے بغیر اصل حقیقت تک جا پہنچتے ہیں اور وہ ان سطحی آفات سے ان کی حقیقت اور اس حقیقت سے مجرموں کے جرائم کی حقیقت اور پھر جنایت وعقوبت اور گناہ وسزا کے باہمی رابطہ کا سراغ لگا لیتے ہیں۔

پس یہ سطحیات ان کے لیے حقائق سے انکار کا سبب نہیں ہوتیں بلکہ مزید معرفت وبصیرت کا سامان بن جاتی ہیں اس کو ذیل کی مثال یوں سمجھیئے کہ:

جیسے ایک مجرم کی لاش تختۂ دار پر لٹکی ہوئی دیکھ کر چند آدمی اس کی موت کی علت کے بارے میں تبادلۂ خیال کریں کہ اس مصلوب کی موت کیسے واقع ہوئی؟ ایک ظاہر بیں کہے کہ اس کی موت کا واحد سبب یہ گلے کا پھندا ہو گردن میں پھنسا ہوا آنکھوں سے نظر آرہا ہے بس اسی سے دم گھٹ کر یہ مصلوب شخص مرا ہے۔ دوسرا کہے کہ یہ محض ظاہر پرستی ہے اصل میں موت کا سبب یہ تختہ ہے جو پاؤں کے نیچے سے کھینچ لیا گیا ہے اس کے پاؤں تلے سے نکل جانے سے پھندہ گلے میں پھنسا ہے جس سے دم گھٹ کر موت واقع ہو گئی ہے خود پھندہ براہ راست موت کا سبب نہیں تیسرا کہے کہ یہ بھی محض سطح پرستی ہے۔ موت کا اصل سبب نہ یہ پھندا ہے نہ تختہ بلکہ وہ بھنگی ہے جس نے تختہ اس کے پیر کے سے کھینچا اور اس طرح پھندا پھنسا

سے بالآخر جان نکل گئی۔

چوتھا کہے کہ یہ بھی ظاہر بینی ہے اصل میں موت کا سبب نہ پھندا ہے نہ تختہ نہ بھنگی ہے بلکہ مجسٹریٹ کی ناخوشی ہے اور اس کا غضب۔ آمیز حکم ہے جس سے بھنگی نے مجبور ہو کر تختہ کھینچا اور اس سے پھندہ پھنسنے کی نوبت آئی اور اس سے موت واقع ہوئی۔

پانچواں یہ کہے کہ یہ بھی ایک طرح کی ظاہر پرستی ہی ہے۔ موت کا بنیادی سبب مجسٹریٹ بھی نہیں بلکہ فی الحقیقت خود اس پھانسی زدہ مجرم کا جرم قتل ہے جس سے مجسٹریٹ ناخوش ہوا اس ناخوشی سے پھانسی کا حکم چلا۔ اس حکم سے بھنگی آمادہ ہوا اور اس نے تختۂ دار کھینچا، تختہ ہٹنے سے پھندا گلے میں پھنسا اور اس سے موت واقع ہو گئی۔

چھٹا کہے کہ اس میں بھی تھوڑی سی سطحیت ابھی باقی ہے اگر قتل ہی جرم ہے جو موجب پھانسی ہوا ہے تو بھنگی بھی تو پھانسی دے کر اس جرم قتل ہی کا مرتکب ہوا ہے پھر وہ کیوں مجرم نہیں بنا؟ اور اسے پھانسی کیوں نہیں دیدی گئی؟ بلکہ اصلی اور بنیادی سبب یہ ہے کہ مجرم کا یہ فعل قتل حق سے نہ تھا بلکہ ناحق تھا اور اس قانون عدل کے خلاف تھا جو ملت کی شائستگی اور تہذیب کے لیے وضع کیا گیا تھا اور جس پر اس ملت کے ہر ہر فرد کا اتفاق تھا۔ پس اس قانون کی خلاف ورزی نے اس مجرم کے فعل قتل کو ناحق اور ناجائز بنا دیا جس پر عدمی نسبت لگ گئی اور اسی قانون کی پیروی نے بھنگی کے فعل قتل کو حق اور جائز اور مثبت بنا دیا جس پر وجود اور جواز کی نسبت لگ گئی۔

پس مجرم تو قتل ناحق کر کے عدم سے قریب تر ہو لیا کیونکہ یہ فعل اس نے عدم العلم اور عدم العدل سے کیا اور بھنگی بھی فعل قتل کر کے وجود سے قریب ہوا کیونکہ اس نے یہ فعل علم اور عدل کے تحت میں انجام دیا۔ اس لیے اس مصلوب کی موت کا گہرا اور بنیادی سبب قانون کی خلاف ورزی نکلتا ہے نہ کہ پھندا یا

تختہ یا ھنگی یا حکمِ مجسٹریٹ یا محض فعل قتل۔

پس ان اشخاص میں سے غلط تو کسی نے بھی نہیں کہا لیکن اسباب و مسبّبات کے لمبے سلسلے میں سے تہ کی بات کو صرف چھٹا آدمی سمجھا ہے اور پہلے پانچ جہاں تک اسباب بیان کا تعلق ہے صحیح راہ پر تھے لیکن جہاں تک بنیادی اور گہرے اسباب سے انکار کا تعلق ہے وہ غلط روی اختیار کئے ہوئے تھے۔

پس دہریے جس حد تک مصائب و آفات کے حسی اسباب کا اثبات کرتے ہیں وہ کوئی قابل مخالفت چیز نہیں لیکن جہاں تک وہ ان حسیات میں الجھ کر مخفیات کے انکار پر آتے ہیں یہ ان کی کور باطنی ہے کہ اصل وجود کا انکار کر جائیں اور نمائشی وجود کو وجود کہیں جو درحقیقت کوئی اصلی وجود نہیں بلکہ ہم تنگ عدم ہو کر کالعدم کا درجہ رکھتا ہے اور اسی لیے رات دن فنا و بقا خوبی و خرابی اور تعمیر و شکست کے درمیان رہتا ہے جسے بقاء دوام میسر نہیں۔

بہر حال اس مثال سے واضح ہو گیا کہ مجرم کا جرم ہی اس کی پھانسی اور مصیبت کا اصل سبب ہوا جو درحقیقت قتل نہ تھا بلکہ خلاف ورزیِ قانون تھا۔ اس نے کئی اور اسباب کو حرکت دی اور ان کے مجموعہ پر جن میں اصل سبب باطنی تھا یہ موت کی مصیبت، واقع ہوئی۔

نیز اسی مثال سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ مجرم کا یہ خلافِ قانون فعل جو اس کے عدمی الاصل نفس کے عدمی تقاضا سے سرزد ہوا۔ واضع قانون سے بعد کا ذریعہ ہوا جو اس کی ناخوشی کہی جائے گی پھر منفذ قانون مجسٹریٹ سے بعد اور علیحدگی کا ذریعہ ہوا جو اس کی ناخوشی شمار ہو گی۔ پھر اس تمام ملت سے بعد کا ذریعہ اور ان کی ناخوشی کا باعث ہوا جو مجرم قتل نے اپنے جرم میں بطور وسائل استعمال کیے تھے۔

جیسے جمادات میں مثلاً لوہا جس کی تلوار یا چھری قتل ناحق میں کام آئی۔ نباتات میں مثلاً لاٹھی جس نے مظلوم کو ختم کیا یا دستۂ چھری جس نے قاتل کے ہاتھ کو ذبح مظلوم میں مدد دی۔ یا تختہ دار جس پر مظلوم پھانسی چڑھایا گیا یا پھندہ جس میں مظلوم کا گلا بندھا

اسی طرح معدنیات میں مثلاً روپیہ پیسہ جو قتل مظلوم میں صرف ہوا جس کی طمع میں یہ فعل شنیع انجام پایا۔ یا دہ انسانی نفوس جو اس جرم میں معین ثابت ہوئے۔ وغیرہ وغیرہ۔

پس ان تمام وسائل کا اب خود اس مجرم کے خلاف استعمال میں آنا ان کی بھی طبعی اور تکوینی ناخوشی کہلائے گی اور بلاشبہ اب یہ سب وسائلِ سیئہ جزاد سیئہ میں اس مجرم کے خلاف وسائل بن کر کھڑے ہو جائیں گے جس نے قانون عدل وعلم کے خلاف ناجائز فائدہ اٹھایا۔ چنانچہ اس مجرم کی پھانسی کے لیے جمادات نے پھانسی گاہ پیش کی۔ نباتات نے تختہ دار پیش کیا۔ معدنیات نے تختہ سازی کے لیے لوہا پیش کیا سونے چاندی کے معدن نے مجسٹریٹ اور بھنگی کی تنخواہوں کے لیے روپیہ پیسہ پیش کیا۔ جانداروں نے حکم پھانسی کے لیے مجسٹریٹ اور تعمیل پھانسی کے لیے بھنگی پیش کیا ملت نے ان کی حوصلہ افزائی اور سامان پھانسی کی فراہمی کے لیے اپنی خدمات پیش کیں دنیا نے عدل وانصاف کا نام لے کر اسے سراہا اور اپنا اعتماد پیش کیا۔

غرض دنیا کی کوئی نوع باقی نہ رہی جس نے اپنی اپنی نوعیت سے اس مجرم کے خلاف اپنے کو پیش نہ کیا ہو۔ حتی کہ خود اس مجرم کا نفس بھی خود اپنے سے ناخوش ہو گیا۔ یعنی اس کے ضمیر نے بھی اس پر نفرین وملامت کی جس سے صاف واضح ہے کہ ایک مجرم سے صرف ایک ہی جرم سرزد ہونے پر ساری ہی کائنات کی اجناس وانواع مجرم کے خلاف شمشیر برہنہ بن جاتی ہیں اور اسے کسی نوع کے دامن میں بھی پناہ نہیں ملتی۔ تو پھر آپ ہی غور کیجئے کہ انسانی ملتیں اجتماعی طور پر جب بحر وبر میں فساد پھیلانے لگیں ایک جرم نہیں بلکہ سارے ہی قبیح جرائم کی مرتکب ہوں اور نہ صرف اتفاقی ارتکاب کے ساتھ بلکہ بطور خو اور خصلت کے جرائم اس کی طبیعت ثانیہ بن جائیں بے اعتدالیوں اور جاہلانہ حرکت کے غلبہ میں نہ عدل کا پاس ہو نہ علم کا بلکہ مسرفانہ انداز سے خلاف منشاء قانون فطرت تمام اجزاء کائنات سے ناجائز منافع حاصل کرنے میں جری ہو جائیں جن میں نہ حدود کی رعایت باقی رہے نہ عقلی قیود وشروط کی تو گویا دنیا کی ساری طاقتوں

کو بہ جبر و تسلط شریک جرم بنالیں اور اس طرح قانون عدل کا سارا نظام درہم برہم ہو کر افراط و تفریط کا بازار گرم ہو جائے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ کائنات کے جزو جزو میں ناراضی کی لہر نہ دوڑ جائے اور دنیا کے ذرہ ذرہ کو اس مجرم سے بُعد اور نفرت نہ ہو؟

اور ظاہر ہے کہ ان اشیاء کا یہ سطحی وجود جب کہ محض نمائشی وجود ہے اصل وجود ان کا باطنی حصہ ہے تو ظاہر ہے کہ یہ ناراضی اور نفرت کی کیفیات ان کے باطنی وجود میں ہی آسکتی ہیں نہ کہ سطحی نمائش میں اور باطنی وجود کا اعلیٰ ترین حصہ وہی شعور و ادراک یعنی ملائکہ کے واسطے سے پورے عالم میں پھیلا ہوا ہے جس سے اس ساری کائنات کا وجود واحد ہو گیا ہے اس لیے اس عدم دوست مجرم سے یہ نفرت بواسطۂ ملائکہ ان تمام اجزاء کائنات میں پھیل جانی چاہیئے جہاں جہاں وجود پھیلا ہوا ہے جیسے کسی پانی کے بھرے ہوئے حوض میں کنارے پر اگر کوئی پتھر آگرے جو پانی کی جنس سے نہیں اور پانی اسے ڈبانے یا باہر پھینک دینے کے لیے ایک دم حرکت میں آجائے تو اس کنارے کی لہر دوسرے کنارے تک جا پہنچے گی' سارے پانی میں تلاطم بپا ہو جائے گا اور اس پتھر کے خلاف ہر طرف سے پانی میں جوش و خروش اور تموج شروع ہو جائے گا۔ اسی طرح اس وجود کے دریا میں جو واحد اور متصل واحد ہے اگر کوئی عدمی شئے مثل عدمی خلق۔ عدمی فعل یا مطلقاً کوئی عدمی تغیر جو وجود کی جنس سے ہو اور نہ اس کی طرف منسوب ہو دخیل ہو جائے اور بالفاظ واضح جب کوئی ملت بگڑ جائے اور اپنے وجودی کمالات کو کھو کر عدمی نقائص سے ملوث ہو جائے' عدمی افعال بدکاری' نشہ بازی' ہوس رانی اور ظلم و ستم وغیرہ نیز عدمی اخلاق حرص و حسد اور بخل و کبر وغیرہ اس کی خُو بن جائیں تو بلاشبہ دریائے وجود سے ناخوشی کی لہریں اٹھنے لگیں گی اور دائرہ وجود کی ہر موجود شئے طبعی انداز میں بالہام ملائکہ گویا اس پر تل جائے گی کہ اس مجرم قوم سے اپنے وجودی منافع منقطع کر لے اور اپنے عدمی نقائص سے اسے اذیت پہنچا کر تعزیر دے

آسمان اپنی وجودی برکت روک لے گا تو بارش کے منافع رک کر امساک باراں کا نقصان اس قوم کے لیے رہ جائے گا جس سے قحط سالی رونما ہوگی۔ زمین اپنے سکون و قرار کے منافع کو روک لے گی تو اس کی بے قراری کے نقائص اس قوم کے سامنے آئیں گے جس سے زلزلے نمایاں ہوں گے۔ پہاڑ اپنی ہیئت ترکیبی، یا اتصال و ملاپ کو ضبط کر لیں گے تو ان میں شق اور پھٹن کی آفات نمایاں ہونگی جو اس قوم کے حق میں مصیبت بنیں گی۔ ہوا اور پانی اپنی لطافت کو روک لیں گے تو اس قوم کے۔ لیے آب و ہوا کی کثافت رہ جائے گی جس سے بیماریاں اور وبائیں پھیلیں گی۔ دریا اپنی روانی کے اعتدال کو چھوڑ دیں گے جس سے ان میں مہلک طوفان اٹھیں گے اور مجرم ملت کی بستیاں اور لاشیں بہالے جائیں گے۔ بنی نوع انسان اپنی ہمدردیوں کو روک لیں گے جس سے ان کی بے دردی اس قوم کے حق میں رہ جائے گی اور اس سے جنگوں اور قتل و غارت کا بازار گرم ہوگا اور مجرم قوم پر بموں اور گیسوں اور گولیوں کی بوچھاڑ ہونے لگے گی اور آخر کار خود اس مجرم ملت کا مجموعی ضمیر بھی اپنی خیر خواہی اپنے سے منقطع کرلے گا جس سے وہ مایوسیوں میں غرق ہو کر اپنی موت مانگنے لگے گی جس سے خودکشیوں کا ظہور ہوگا اور مایوسی دل کی گھٹن اور ضیق سے انکار نمایاں ہوں گے جو رد رح تک کو گھلا دیں گے اور اس سے امراض پیدا ہوں گے جس سے بالآخر مجرموں کی فنا و موت کا ظہور ہوگا

غرض کائنات کی تمام چیزیں بالہام ملائکہ اسی وجودی اشتراک سے اپنے وجودی حصہ کی بجائے عدمی پہلوؤں سے اس قوم کے لیے مصیبت کا سبب بن جائیں گے اور قوم ظالم کو پھانسی چڑھانے میں پوری پوری مدد دینے کے لیے آمادہ ہو جائیں گی۔

غرض جس طرح مجسٹریٹ نے قاتل کے جرم قتل سے ناخوش ہو کر بواسطۂ حکم قانون اپنی حکومت کے اجزاء کو اس مجرم قتل پر مسلط کیا تھا اور جیسے روح

انسانی نے بواسطۂ حواس وادراک عضو فاسد پہ اپنے بدن کے اعضاء کو مسلط کیا تھا جنہوں نے اپنی وجودی خیر ان فاسد اجزاء و اعضاء سے روک لی تھی جو ان کے حق میں مصیبت ہو گئی ایسے ہی وہ موجود مطلق ان عدم دوست انسانوں کو جنہوں نے اس سے وجودی قانون کو توڑ کر کائنات بحر و بر سے ناجائزہ فائدہ حاصل کیا۔

گویا مالک الملک کی کائنات میں اس کی منشاء کے خلاف ڈکیتی کی تو وہ بھی انہیں اپنے سے بعید کر کے جو وجود اور وجودی نعمتوں سے بعد ہے اور یہی اس کی ناخوشی ہے اپنی حکومت کے اجزاء آسمان و زمین کوہ و دشت، بحر و بر، جماد و نبات، حیوان و انسان کے نفوس کو اندرونی الہام کے ذریعہ جس کا نفاذ احساس و شعور کے عدم اشتراک سے بواسطۂ قوائے احساس (ملائکہ) ہوتا ہے، اس مجرم قوم کے خلاف کھڑا کر دیتا ہے کہ وہ طبعی اور تکوینی انداز میں اپنی خیر کے حصہ سے اسے محروم کر دیں اور اپنے شر کے حصے کو اس کے لیے کھول دیں جس سے اذر کہیں پناہ نہ ملے

پس اس قسم کے مجرم انسان کائنات کی وجودی خیر سے محروم اور عدمی شر و آفات سے دو چار ہوتے ہیں جس کا بنیادی سبب درحقیقت انہی کے اعمال بد ہوتے ہیں اور سب جانتے ہیں کہ وجود سے دور ہو کر عدم کی طرف بڑھنا ہی سلب وجود ہے اور سلب وجود ہی ابتداء رسالہ میں مصیبت کی حقیقت ثابت ہو چکا ہے کہ ہر خوبی کا وجود چھنتا رہے اور اس کی عدمی ضد اور خرابی اس پہ دوڑتی رہے۔

پس عقائد اور اخلاق و اعمال کی حقیقی آفت و مصیبت یہ نکل آئی کہ ان کی وجودی نسبت قطع ہو کر ان پہ عدمی نسبت لگتی رہے۔

مثلاً عقائد کی مصیبت یہ ہے کہ علم قطعی کی جگہ اوہام و خیالات رہ جائیں۔ اقرار کی جگہ انکار آ جائے۔ تسلیم کی جگہ انحراف آ جائے۔ اسلام کی جگہ کفر آ جائے اور ہر حق و ثابت فکر پر اس کی عدمی ضد مسلط ہو جائے۔ جس کی کوئی وجود حاصل نہ ہو۔

اعمال کے سلسلہ میں مثلاً نکاح سے زنا ہو جائے۔ غنیمت سے لوٹ کھسوٹ ہو جائے، وقار سے کبر ہو جائے۔ تواضع سے ذلتِ نفس ہو جائے۔ پھر احوال کی مصیبت یہ ہے کہ قرب حق سے بعد حق ہو جائے۔ انبساط سے انقباض ہو جائے ذوق و شوق کی بجائے وحشت ہو جائے۔

پھر اسی طرح جب علم و عقل کے ان وجودی خزانوں یعنی ملائکہ سے منافرت ہوگی تو وجودی آثار و احوال مثلاً سکون و فرحت، امن و طمانیت، ثروت و عزت، غناء و لبشاشت، اقتدار و ہئیت، راحت و لذت، وقار و حریت اور صحت و قوت وغیرہ جیسی وجودی نعمتوں کا وجود سلب ہو جائے گا

اور اس منافرت ملائکہ کے ساتھ چونکہ جہل و فساد کے عدمی خزانوں یعنی شیاطین سے مناسبت لازمی تھی اس لیے عدمی آثار و احوال مثلاً رنج و غم، تشویش و انتشار قلق و اضطراب، ذلت و مسکنت، عجز و حسرت، مجبوری و بے بسی غلامی و رسوائی، کلفت و کوفت، ناداری و مفلسی، مرض و ضعف، اور ضیق و وحشت جیسی عدمی مصیبتیں بارش کی طرح سر پہ منڈلاتی رہیں گی اور انسان مبتلائے آفات ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ کہ جس حد تک اخلاق و اعمال میں فساد آئے گا اسی حد تک زندگی کے ہر شعبہ میں فساد آ جائے گا۔ جس حد تک وجودی اعمال مٹ کر عدمی اعمال کا ذوق بڑھتا جائے گا اسی حد تک وجودی آثار و احوال (نعمتیں) مسلوب ہو کر عدمی آثار و احوال (مصیبتیں) ان کی جگہ لیتی رہیں گی۔ اور جس حد تک وجودی حقائق وجودی افکار اور وجودی نظریات (جو کسی ثابت شدہ وجودی ماخذ ہوں جس کا نام شریعت اور مذہب حق ہے) دلوں سے اوجھل ہو کر صرف وہمی، خیالی، فرضی اور اختراعی چیزیں ذہنوں میں جائیں گی جس کا نہ کوئی ماخذ ہو نہ وہ کسی علمی سے لی ہوئی ہوں اور ان ہی کے مقتضی پہ انسان کی عملی زندگی قائم ہو جائے یعنی حقیقی اور وجودی اعمال گم ہو کر باطل اور بے بنیاد قسم کی سفیہانہ حرکات جزو زندگی ہو

جائیں تو ناگزیر ہے کہ وجودی برکات اور نعمتیں چھن جائیں اور عدمی مصائب اور سلبی آفات ہر چہار طرف سے انسان پر گھیرا ڈال لیں اور وہ دائمی طور پہ اپنی زندگی خراب کرکے اسے موت بنا لے۔

پس مصیبت و آفت کی حقیقت وہی سلب وجود نکل آئی جو پہلے اصولاً و اجمالاً اور اب فرداً فرداً و تفصیلاً واضح ہو گئی اور یہ وجود کی آمد و شد اور سلب و اثبات کا لوٹ پھیر اس عالم کی جبلت اس چیز سے جدا نہیں ہو سکتی تو مصیبت و آفت اس جہان سے آخر کیسے جدا ہو جائے گی۔

بہر حال تو اے علم و ادراک کی خلاف ورزی اور قوائے جہل و فساد کی پیروی خواہ وہ انفسی ہوں یا آفاقی اولاً عمل کی دائرے کی مصیبت ہے اور ثانیاً نتائج کے درجہ میں عدمی آثار و لوازم اور سلبی آفات کا دروازہ کھول دیتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ انسانی عیوب سے بھی انفسی اور آفاقی مصیبتیں انسان کو جھیلنی پڑتی ہیں جو تکوینی رنگ سے آتی ہیں اور ان عیب دار افعال کے عدمی اثرات کائنات پر اور کائنات کے عدمی آثار بصورت مصائب انسان پر تکوینی وجود کے اشتراک سے آتے اور جاتے ہیں جو تمام اشیاء کائنات میں مشترک ہے اور ایسے ہی انسانی ذنوب سے بھی انفسی و آفاقی مصائب انسان پر پڑتی ہیں جو انتقامی رنگ سے آتی ہیں کیونکہ ذنوب میں قوانین ربانی کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔ ہاں ان جرائم اور ذنوب کے عدمی اثرات اشیاء کائنات اور کائنات سے اس مجرم انسان پر اکتسابی وجود یعنی علم و ادراک کے رشتہ سے آتے جاتے ہیں جو ساری کائنات میں درجہ بدرجہ پھیلا ہوا ہے۔

عیوب میں طبعی اعتدال کی خلاف ورزی ہوتی ہے تو مصائب بھی طبعی اور جرم و سزا میں رشتہ ارتباط بھی طبعی وجود ہوتا ہے اور ذنوب میں امر و نہی اور قانون الٰہی کی خلاف ورزی ہوتی ہے جو علم و عقل سے کی جاتی ہے تو مصائب بھی انتقامی اور جرم و سزا میں رشتہ ارتباط بھی اختیاری وجود یعنی علم و ادراک ہوتا ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ نعمت و مصیبت درحقیقت آثار وجود و عدم کا نام ہے لیکن وجود و عدم دو طرح کے ہیں ایک وجود غیر اختیاری ہے جسے ہم تکوینی یا طبعی وجود کہیں گے جس سے انسان کی یہ حسی زندگی قائم ہے اور ایک وجود اختیاری ہے جسے ہم علمی اور شرعی وجود سے تعبیر کریں گے۔ جس سے انسان کی اخلاقی اور روحانی زندگی قائم ہوتی ہے اور جس کا منشا علم و عدل یعنی قوت علمیہ اور قوت عملیہ وجود طبعی طبعی نعمتوں یعنی حیات اور احوال مرغوبہ کا سرچشمہ ہے اور وجود کسبی اکتسابی نعمتوں یعنی علم و اخلاق اور کمالات اور اس کی راہ سے مادی نعمتوں کا خزانہ ہے ٹھیک اسی طرح وجود کی ضد یعنی عدم کی بھی دو قسمیں ہو جائیں گی۔ ایک عدم طبعی اور ایک عدم اکتسابی، عدم طبعی آفات کا سرچشمہ ہے جس سے حسی زندگی ختم یا ناقص ہو جاتی ہے اور عدم اکتسابی، اکتسابی مصائب کا خزانہ ہے جس کا منبع ظلم و جہل ہے۔

پس اگر وجود طبعی سلب ہو جائے خواہ انسان کی ذات سے ہو یا صفات و افعال سے، تو اس سلب وجود سے تکوینی آفات کا دروازہ کھل جائے گا کہ یا ذات باقی نہ رہے گی یا احوال ہی وجودی صحت، مسرت، طمانیت، راحت، عیش وغیرہ سلب ہو جائیں گے اور یہی تکوینی آفات ہیں۔ اگر وجود کسبی سلب ہو جائے یعنی افعال برے ہو جائیں، جاہلانہ اور ظالمانہ حرکات کا ظہور ہو اور علم و عدل کے وجودی افعال و اخلاق اور وجودی افعال طاعت و زہد، شکر، صبر، ایثار، عطاء سخاء، شجاعت، حیاء، مروت وغیرہ کے بجائے ظلم و جہل کے عدمی افعال یعنی ان کی اضداد، کفر، فسق، حرص، کفران، جزع، فزع، خودغرضی، بخل، بزدلی فحش، بے مروتی وغیرہ سرزد ہونے لگیں یا اچھے افعال باقی نہ رہیں گو برے بھی سرزد نہ ہوں تو یہاں اکتسابی نعمتیں سلب ہوں گی۔ یا مزید برآں قہری مصیبتیں گلے کا ہار ہو جائیں گی جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ مصیبت نام ہے سلب وجود کا اور اس عالم میں جب کہ عدم ہی اصل ہے جو اس عالم کی اصلیت سے کلیۃً نکل نہیں سکتا اور وجود محض عارضی ہے جو اس کے خمیر کا جزو یا جوہر نہیں تو قدرتی بات ہے کہ اس عالم میں عدمی آفات

ہی کا زور اور غلبہ رہنا چاہیئے۔ یعنی اس جہاں میں مصیبت اصلی ہوگی اور غالب اور نعمت عارضی ہوگی اور مغلوب۔

غرض وجود بھی دو طرح کا ہوا طبعی اور کسبی، عدم بھی دو ہی انداز کا ہوا۔ طبعی اور کسبی، اور اس لیے نعمتیں اور مصیبتیں بھی دو ہی طرح کی ثابت ہوئیں اختیاری اور غیر اختیاری آفات قدرتی ہیں جو ساری کائنات میں مشترک ہیں اور اختیاری نعمت و مصیبت انسان کے ساتھ مخصوص ہے۔ اختیاری نعمتوں کا سرچشمہ عدل اور علم ہے اس لیئے اختیاری افعال بھی دو ہی طرح کے ثابت ہوں گے۔ ایک عدم اعتدال سے سرزد شدہ ظالمانہ حرکات اور بے اعتدالیاں جن سے اکثر و بیشتر تکوینی آفات کا ظہور ہوتا ہے اور عدم سے نمایاں شدہ جاہلانہ حرکات جن سے عموماً انتقامی آفات کا ظہور ہوتا ہے ایک سے معاش کی مادی نعمتیں سلب ہو جاتی ہیں اور ایک سے معاد کی روحانی نعمتیں چھن جاتی ہیں۔ مگر بہر صورت خواہ عیوب ہوں یا ذنوب انسان ہی کے کرتوت سے اس پہ آفات آتی ہیں اور وہ اپنے ہی کیے کا شکار بنتا ہے مگر بایجاد الٰہی اور تخلیق ربانی، کما تدین تدان۔

اس سے خود بخود واضح ہو جاتا ہے کہ غیر انسان پہ آنے والی آفات نہ ان کے افعال کا ثمرہ کہلائیں گی نہ انتقام، کیونکہ ثمرہ یا انتقام عیوب و ذنوب پہ مرتب ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ غیر انسان کے افعال کو نہ عیب کہہ سکتے ہیں نہ ذنب، کیونکہ عیب و ثواب اور ذنب و طاعت کے ناپنے کا پیمانہ تو یہی علم و عدل ہے اور وہی غیر انسان میں ندارد ہے جمادات و نباتات میں تو بظاہر افعال حرکات ہی نہیں کہ انہیں کسی پیمانے پہ ناپا جائے جانوروں میں ارادی حرکات ضرور ہیں مگر وہاں علم و عقل اور عدل و قسط نہیں، اس لیے ان کی تمام حرکات بے سوچے سمجھے محض طبعی تقاضا سے سرزد ہوتی ہیں وہاں کوئی عقلی یا علمی تقاضا ہی نہیں کہ ان کی کسی حرکت کو جاہلانہ یا ظالمانہ حرکت کہہ کر عیب و ذنب سے تعبیر کیا جائے۔

نیز جانوروں کے افعال و حرکات دور رس اور وسیع بھی نہیں ہو سکتے کیونکہ ان

جزئی اور طبعی افعال کا نفع وضرر صرف ان کی ذوات تک ہے۔ ان میں مفادِ کلی نہ کوئی تقاضا ہے نہ عمل، کیونکہ مفادِ کلی یا نوعی فائدہ کا تعلق اولاً فہم سے ہے سو اس کی اس میں صلاحیت نہیں اور ثانیاً علم وخبر سے ہے سو وہ جانوروں میں سرے سے ہی نہیں کہ انہیں اشیاء کائنات اور خاصیات اشیاء کی کچھ بھی خبر نہیں اس لیے انہیں عام اشیاء کائنات میں تصرف کرنے کا داعیہ بھی پیدا نہیں ہو سکتا۔ وہ صرف ان ہی اشیاء میں بے سوچے سمجھے طبعی طور پہ کھانے پینے یا رہنے سہنے کا تصرف کر سکتے ہیں جو صرف ان کی ذات کے شخصی نفع وضرر سے متعلق ہے اور وہ بھی بلا علم وخبر بطور ایک خلقی غریزہ کے ان کے طبائع میں اس کی پہچان اور طلب ڈال دی گئی ہے جس سے ان کے دوسرے بنی نوع کے منافع عامہ یا مضارِ عامہ سے کوئی تعلق نہیں!

اس لیے ان پہ اگر آفات پڑیں گی تو ان میں خود کسی ذاتی کمزوری وعیب یا قانون خلاف ورزی اور ذنب کا دخل ہی نہ ہوگا کہ ان آفات کو براہِ راست ان کے حق میں ثمرہ یا صلہ کہا جائے۔ البتہ جب کہ وہ انسانی عیوب اور ذنوب میں بطور اسباب و وسائل کے کام آئے۔ گو اپنے کسی ارادے یا فعل سے نہیں اس لیے یہ انتقامی تعزیرات یا طبعی ثمرات ان کی طبیعت میں ان پہ بھی پڑیں گے مگر نہ بطور ثمرہ وصلہ بلکہ بطور تغیر طبعی یعنی جب وہ اصول ومقاصد ہی ختم کیے جا رہے ہیں جن کے حق میں وہ وسائل واسباب تھے۔ تو ان کی اب کیا ضرورت باقی ہے، اس لیے ان کے حق میں یہ آفات محض طبعی تغیرات ہوں گی،

پس جیسا کہ سیلاب وغیرہ میں انسان کے ساتھ اس کا سامان بھی بہہ جاتا ہے پس جیسے طبعًا وہ سامان عیوب وذنوب بنے تھے ایسے ہی طبعًا وہ موردِ آفات بھی بن جاتے ہیں اس سے ان کے قصور وبے قصوری کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جو دوسرے لوگوں کی طرف سے کیا گیا ہے۔

یہی صورت کمسن اور شیر خوار بچوں کی بھی سمجھ لی جائے کہ ایسے عام طوفان اور مہلکے ان کے حق میں بھی طبعی تغیرات ہوتے ہیں نہ کہ انتقام وسزا کہ یہاں بھی عیوب

و ذنوب کا کچھ دخل نہیں۔

یا ذرا اور آگے بڑھ کر یوں سمجھ لیا جائے کہ یہ بچے جزد ہیں، جب تک کہ وہ شیر خوار یا ناسمجھ اور نابالغ ہیں نہ صرف حدیثاً۔ بلکہ لغاءً بھی کہ یا تو ان کا خون چوس کر یعنی باپ کی کمائی اور ماں کا دودھ پی کر پل رہے ہیں یا ماں باپ کے نفوس کی محنت اور عرق ریزیوں سے پروان چڑھ رہے ہیں۔

گویا ماں باپ کے نفوس بواسطہ افعال محبت و تربیت ان میں سرایت کئے ہوئے اور ان کا جزد نفس بنے ہوئے ہیں۔ گویا وہ تو ان کا نفس ہیں اور یہ ان کے نفوس ہیں اسی لیے عرف عام میں بچوں کو بلحاظ مذہب و ملت ماں باپ ہی کے تابع سمجھا جاتا ہے۔ حالانکہ بذاتہ نہ انہیں اس مذہب میں کوئی بصیرت ہے نہ سرے سے علم ہی ہے لیکن مذہبی اور قومی مردم شماری میں ان کا شمار ماں باپ ہی کے مذہب اور قومیت میں ہوتا ہے اس لیے اگر انہیں ماں باپ کے ایک تابع محض اور جزد نفس کی حیثیت سے ان کی اختیاری آفات میں بھی انہیں شریک رکھا جائے تو یہ کوئی اچنبھے کی بات نہیں کہ اسے شک و شبہ کی نظروں سے دیکھا جائے؟

اگر مذہب اور اعمال مذہب اور قومی افعال اور ملی زندگی میں ان کا جزد ان کے شریک بلکہ ان کے نفوس شمار کیے جاتے ہیں اور اس میں کسی کو محض اس وجہ سے شبہ نہیں ہوتا کہ یہ کمسن بچے جب کہ ناسمجھ اور کم عقل ہیں تو انہیں مسلم یا غیر مسلم بچے کیوں کہا جائے تو پھر آفات اور ثمرات اعمال کے وقت ان کی یہ جزئیت و بعضیت کہاں چلی جاتی ہے کہ ان کی ناسمجھی اور بے قصوری کا سوال سامنے رکھ کر قدرت پر یہ اعتراض کیا جائے کہ انہیں کیوں مبتلائے آفات کیا۔ یہ تو اعتراض اپنی فطرت پر ہے کہ بحکم عقل کیوں اس مردم شماری میں شریک مذہب اور جزد قومیت شمار کیا گیا انہیں کیوں نہ ایک مستقل قوم سمجھا گیا جو نہ مذہبی ہوتی نہ غیر مذہبی نہ ملت ہوتی نہ غیر ملت، تاکہ نزول آفات کی وقت اسی فطرت سے قدرت پر

اور الزام رکھ سکتے کہ جب یہ اس لاعینی اور لاغیری میں ہیں تو انہیں کیوں بالغوں کے ساتھ مبتلائے آفات کر کے چنے کے ساتھ گھن کو پیسا جاتا ہے۔

بہرحال جب ماں باپ کے صلاح و فساد کا اثر غیر شعوری طور پر بچوں میں بداہتہً آتا ہے تو ان کے صلاح و فساد کے ثمرات کا اثر بھی غیر شعوری طور پر آخر کیوں ان میں نہیں آئے گا؟

مصائب پر خداوند کریم کا شکوہ کرنا انتہائی جہالت و سفاہت ہے

بہرحال اس ساری بحث کے نتیجہ میں جب کہ یہ حقیقت کھل کر سامنے آگئی ہے کہ مصائب و آفات کا یہ طویل سلسلہ جو بچے سے لے کر بڑے تک اور نیک سے لے کر بد تک چھایا ہوا ہے خود ہماری جبلت اور عدمی مزاج کا ثمرہ ہے گو فعل حق سے ظاہر ہوتا ہے ادھر ہمارے وجودی کمالات یا نعمتوں کا سلسلہ فطری وجود کا اقتضاء ہے جو محض خدا کی چیز ہے اور ہم میں محض عارضی طور پر سرائیت کیے ہوئے ہے تو مصائب کے ظہور پر خداوند کریم کی شکایت کرنا انتہائی سفاہت و دیدہ دلیری اور اپنی اصلیت سے جاہل مطلق رہنے کا کرشمہ ثابت ہوا۔

یہ شکایت اگر جائز ہو سکتی ہے تو صرف اپنے عدمی مزاج نفس سے ہو سکتی ہے کہ وہ کیوں معدوم الاصل رہا؟ کہ اس کے عدم اصلی کی یہ ظلمیات اور تاریکیاں ظاہر ہوئیں اور کیوں نہ موجود مطلق بن گیا کہ اسے عدمی آفات سے کبھی بھی دوچار ہونا نہ پڑتا، لیکن ہم ثابت کر چکے ہیں کہ اگر وہ موجود الاصل ہوتا تو حادث ہی کیوں ہوتا، قدیم ہوتا، اور ایسا ہوتا تو پھر وہ خدا ہی کیوں نہ ہوتا کہ خدا ہی کی ذاتِ بابرکات بوجہ موجود اصلی ہونے کے ہر عدمی آفت و نقص سے منزہ اور مبرا ہے۔

نیز خدا ہے ہی وہ جو آزاد ہو نہ کہ بننے سے بنے کہ بنا بغیر بنائے نہیں ہوتا اور بنائی وہی چیز جاتی ہے جو بنی ہوئی نہ ہو یعنی معدوم ہو، تو خدا اگر معاذ اللہ

معدوم ہوتا تو اسے خدا کہا کیوں جاتا؟ خدائی کے تو معنی ہی از خود موجودگی اور غنا، مطلق اور صمدیت کے ہیں، کونسی عقل برداشت کر سکتی ہے کہ مخلوق مخلوق بھی ہو اور پھر از خود موجود بھی ہو، یعنی وجود میں دوسرے کی محتاج بھی ہو اور اس سے غنی بھی ہو۔

بہرحال جب کہ مخلوقات کے وجود کی ہر ساعت عدم سے ہم آغوش ہے گویا اس کے کمال کی ہر گھڑی نقصان سے گھری ہوئی ہے اور نقصان میں تبدیل بھی ہو سکتی ہے تو یہ خیال ایک لچر خیال ہوگا کہ مخلوق کا کمال ذات یا کمال اوصاف و عوارض اس کے وجودی عوارض مستمر اور پائیدار ہوں اس کی صحت و سلامتی دائمی ہو، اور عدم صحت درمیان سے نکل جائے عافیت دوامی ہو اور عدم آفیت یعنی مصیبت سے سابقہ نہ پڑے راحت ابدی ہو اور عدم راحت یعنی کلفت و اذیت سامنے نہ آئے جو مخلوق دائم الوجود نہ ہو وہ دائم الکمال بھی نہیں ہو سکتی کہ کمال نام تو وجود ہی کا ہے پس جس کا وجود ہی آمد و رفت کے درمیان میں ہو جو خود ہی فانی الوجود ہو وہ باقی الکمال کیسے ہو سکتی ہے بلاشبہ اس پہ ہر آن آثار کا دباؤ پڑتا رہے گا۔ یہ عدمات تو جب ہی جا سکتے ہیں کہ جب نفس میں یا تو قدمی اور اصلی عدم کا شائبہ تک نہ رہے اور بندہ واجب الوجود بن جائے اور یا موجود اصلی سے ہمہ وقت قرب اور اس کے وجودی کمالات کا ہر آن مشاہدہ رہے گردش آفتاب اور تغیر موسم باقی نہ رہے جو ہر آن عوارض کو الٹ پلٹ اور فنا پذیر کرتا رہتا ہے جس سے سلب وجود اور تغیر کا خطرہ باقی نہ رہے جیسا کہ جنت میں ہوگا۔ لیکن جب کہ ان میں سے پہلی صورت تو عقلاً محال ہے اور دوسری صورت دنیا میں ہونی ناممکن ہے تو پھر بھی دنیا میں غلبۂ مصائب کے مٹ جانے کی آرزو کرنا محض جنون اور مالیخولیا ہی کہہ لایا جا سکتا ہے۔

اندریں حالت آفات و مصائب سے تنگ آکر خداوند کریم کی شکایت کرنا درحقیقت خدا کی شکایت نہیں بلکہ اپنے نفس کی شکایت ہے اور وہ بھی لاحاصل

کہ نہ مخلوق کی اصلیت مٹ سکتی ہے نہ اس کی جبلی اقتضاءات جا سکتے ہیں اس صورت میں خدا سے بھی اس کی طلب کرنا کہ وہ اس عدمی جبلّت یا امکان فناء کو مٹا دے یہ کہنا ہے کہ وہ واقعہ کو غیر واقعہ بنا دے یا اپنے جیسے بہت سے خدا نیار کر دے ۔ حالانکہ یہ چیز خود ہی خدائی کے منافی ہے جو محالِ عقلی ہے ۔

پس اس صورت میں مصائب پر شکوۂ خداوندی کرنا ایک مستقل مصیبت مول لینا ہے جو خفتِ عقل اور سبک دماغی کے سوا کوئی دوسرا لقب نہیں پا سکتی ۔

نیز جب کہ یہی عدمی آفات یعنی مصائب و آلام ہی خود نفس کی فناء و عدم کا بھی ذریعہ بنتے ہیں اور یہی اندرونی فنا ، بالآخر ایک دن خود ذات کی موت کا نتیجہ مہیا کر دیتی ہے جس پر ہم قناعت کر لیتے ہیں اور کوئی شکوہ خدا کا نہیں کرتے تو پھر روزمرہ ان عوارض و احوال کی موت و فنا ، پر شکوہ کرنے کی کیا معقول توجیہ ہمارے پاس ہو سکتی ہے ؟

یعنی جب کلی مصیبت کو ہم غیر معقول نہیں سمجھتے تو ان جزدی مصائب کو کیوں غیر معقول اور قابلِ شکوہ سمجھتے ہیں ؟

غرض مصائب پر خدا کی شکایت کرنا اپنی جبلی اصلیت اور عقلِ سلیم دونوں کی حیثیت سے گمراہی اور راہ بھٹک جانا ہے ۔

ہاں اگر عقل سے کام لیا جائے تو مخلوق کے لیے جس قدر بھی موقعہ ہے وہ خدا کے شکر ادا کرنے کا تو ہے نہ کہ شکوہ کرنے کا ۔ کیونکہ اس کے پاس سے تو بہر حال وجود اور کمالات وجود ہی کی دولت ملی ہے نہ کہ عدم کی ظلمت جس سے آفات کا ظہور ہوتا ہے کہ یہ تو خود ہماری اصلیت تھی گو بفضلِ الٰہی ، وہ ظاہر ہوتی ہے اور ہماری جبلی خاصیتیں نمایاں کر دی جاتی ہیں ۔ ہم آفت محض تھے وجود دیے بعد فی الجملہ نعمت بن گئے اور پھر ترقی نعمت کے مقام پر بھی لا کر بٹھلا دیئے گئے اور اگر ہمارے قصور استعداد کے سبب زندگی کے اعلیٰ یا ادنیٰ کمالات بھی ہم میں نہ آ سکیں بلکہ ہم ایک نہایت ہی ناکارہ انسان ہو کر رہیں تب بھی ہم نے لم یا [illegible]

سے نکل کر موجود کہلایا جانا اور استعداد کمال کے مقام پر آ جانا ہی خود اتنی بڑی نعمت ہے کہ ہمیں اس کے ہی شکر سے فراغت نہ ہونی چاہیئے چہ جائے کہ ہم موجودات کے شکر کو چھوڑ کر شکوۂ مفقودات کے خارزوں میں دامن الجھا کر رہ جائیں ۔ درآں حالیکہ وہ مفقود یا مسلوب نعمت بھی ہمارے ہی نقصانِ صلاحیت یا نقصان فعلیہ کا ثمرہ ہے ۔

بہر حال ہر نعمت اور خیر وجود کا حصہ ہے جو خدا سے آیا ہے اور یہ احسان ہی احسان ہے ، اور ہر شر اور منافی خیر ہمارے عدم کا حصہ ہے جو ہم سے چلا ہے اور ہمارے نفس کا مقتضاء ہے ۔ اس لیے خدا ہر حالت میں مستحق حمد و شکر ہے اور بندہ بحالت برائی خود ہی قابل ملامت و مذمت ہے ۔ اسی لیے ذیل کی حدیث میں ہر عدمی نقص اور اساس مصیبت کو انسان کی طرف اور ہر وجودی کمال کو خدا کی طرف منسوب کرتے ہوئے اس کے شکر کی طرف توجہ دلائی گئی ہے کہ مصیبت کی جبلت رکھتے ہوئے مصیبت آنے پر اسے کیا حق ہے کہ بارگاہِ حق پر ملامت کرے خود اپنے عدمی مزاج اور مصیبت دوست نفس کو ملامت کرنی چاہیئے ۔ ارشاد ربانی ہے جو بروایت ابو ذر غفاری رضؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے ۔

یا عبادی کلکم ضال الا من	اے میرے بندو ! تم سب کے سب
ھدیتہ فاستھدونی اھدکم	بے راہ تھے سوائے اس کے جسے میں
یا عبادی کلکم جائع الا من	نے راہ دکھائی پس مجھ سے ہی رہنمائی
اطعمتہ فاستطعمونی اطعمکم	طلب کرو تو میں تمہیں ہدایت دوں گا
یا عبادی کلکم عار الا من کسوتہ	اے میرے بندو تم سب کے سب بھوکے
فاستکسونی اکسکم یا عبادی	تھے بجز اس کے جسے میں نے کھلا
انکم تخطئون اللیل والنھار	دیا سو مجھ سے ہی خوراک مانگو میں ہی
وانا اغفر الذنوب جمیعاً	کھلاؤں گا ۔ اے میرے بندو ! تم سب کے

فاستغفرونی اغفرلکم رد فی آخر الحدیث) فمن وجد خیرا فلیحمد اللہ عزوجل ومن وجد غیر ذلک فلا یلومن الا نفسہ

سب ننگے تھے سوائے اس کے جسے میں نے ہی پہنایا سو تم مجھ سے ہی پہناوا طلب کرو میں ہی تمہیں پہناؤں گا اے میرے بندو تم رات دن خطائیں کرتے ہو میں ہی تمہارے گناہ سارے کے سارے معاف کرتا ہوں سو تم مجھ سے ہی بخشش مانگو میں ہی تمہیں بخشوں گا۔ (اس حدیث کے آخر میں ہے) اور جو تم میں سے خیر کو پائے تو وہ خدا کا شکر ادا کرے اور جو خیر کے سوا (شر) پائے تو وہ اپنے ہی کو ملامت کرے۔

⁂ ⁂ ⁂

اسی مضمون کو جو عام عباد کو مخاطب کر کے حدیث بالا میں کہا گیا ہے قرآن کریم نے اپنے اعجازی الفاظ میں خصوصیت سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کرتے ہوئے ارشاد فرمایا۔

الم یجدک یتیما فاوی ووجدک ضالا فھدی ووجدک عائلا فاغنی فاما الیتیم فلا تقھر و اما السائل فلا تنھر و اما بنعمۃ ربک فحدث۔

کیا اللہ تعالیٰ نے آپ کو یتیم نہیں پایا پھر آپ کو ٹھکانا دیا اور اللہ تعالیٰ نے آپ کو (شریعت) سے بے خبر پایا سو آپ کو (شریعت کا) راستہ بتلا دیا، اور آپ کو نادار پایا سو مالدار بنایا تو آپ یتیم پر سختی نہ کیجئے اور سائل کو مت جھڑکیے اور اپنے رب کے انعامات کا تذکرہ کرتے رہیے

اس روایت اور آیت میں تمام عدمی صفات ناواقفی بے راہی، بے رزقی، بے لباسی بے کسی، یتیمی اور ناداری وغیرہ کو تو بندہ کی جبلت اور ان کی متقابل وجودی صفات

رہنمائی، رزق دہی، لباس پوشانی، توفیق، طاعت، عطاء رزق، داد رسی، خدا کی نعمت اور دین ظاہر کر کے نعمت پر تو خدا کا شکر اور آفت نفس پر خود نفس کو ملامت اور اس کا شکوہ کرنا بتلایا گیا ہے کیونکہ مصیبت کسی بھی انسان پر کہیں سے نہیں آتی خود اسی میں سے ابھرتی ہے تو اسے کسی کی شکایت کا کیا حق ہے؟ اور پھر وہ بھی اس خداوند ذوالجلال والاکرام کی جس کی طرف سے وجود ہی وجود کا انعام ہے جس سے صرف نعمت ہی ابلتی ہے نہ کہ عدم کا جس سے مصیبت ابھرتی ہے کہ یہ عدم خود اسی بندہ کا ہے اسی لیے عدم کے آثار یعنی مصائب بھی اسی بندے کے ہیں گو بفعل حق ہیں۔

مصائب اور دعاوفریاد:

یہاں سے یہ بات خودبخود سمجھ میں آجاتی ہے کہ جب بندہ کی ذات عدم محض ہے جس میں ذاتی طور پر وجود نہیں بلکہ صرف وجود کی صلاحیت ہے اور بندہ ہر سمت سے ایک خلاء ثابت ہوا جو بغیر وجود الٰہی کے پرتو دں کے پُر نہیں ہوسکتا۔

مثلاً بندہ کا ذاتی عدم اس کی ذات کا خلاء ہے جس میں گویا وجود ذات بھرا جاسکتا ہے جو اس کی ذات کو موجود کہلائے اور وہ بغیر ذات حق کے وجودی پرتو کے پُر نہیں ہوسکتا یا بندہ کے رذائل نفس یا صفات نفس اور ظلمت اخلاق اس کے صفاتی اعدام ہیں جن میں وجود صفات بھرا جاسکتا ہے جس سے وہ باکمال کہلائے جیسے عدم سخا، عدم متانت، عدم قوت، عدم حیاء و مروّت، عدم غیرت، عدم صبر وغیرہ اس کے اخلاق کا خلاء ہے جو بغیر صفاتِ الٰہیہ اور اللہ کے وجودی اخلاق یعنی سخاوجود، حیاء، غیرت، متانت وقوت، شکر وصبر کے بغیر پر نہیں ہوسکتا۔

اسی طرح بندہ کے افعالِ قبیحہ جو اس کی کسی نہ کسی عدمی نسبت پر مشتمل ہیں جیسے سرقہ وسود اور قمار بازی وغیرہ جو عدم قناعت پر مشتمل ہے۔ زنا کاری جو عدم عفت پر مشتمل ہے۔ قتل وغارت جو عدم حلم ومروت پر مشتمل ہے۔ لوٹ مار اور مظالم جو عدم عدل پر

مشتمل ہے۔

غرض اس کے عیوب و ذنوب جو اس کی عدمی نسبتوں کی غمازی کرتے ہیں اور اس کے افعال کا عدم یعنی اس کے افعال کا خلا ہے جو بغیر وجودی افعال کے جن کی نسبت حق کی طرف یا اس کی شرائط کی طرف یا اس کی بخشی ہوئی عقل کی طرف ہو پر نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح بندہ کے احوال نفس یعنی اس کے عدمی احوال جیسے عدم صحت، عدم بشاشت عدم راحت، عدم نعمت، عدم طمانیت، عدم اقتدار، عدم مقبولیت، عدم فوز و فلاح وغیرہ اس کے احوال کا خلا ہے جو بغیر شئون ربانی کے پرتووں اور وجودی احوال یعنی بشاشت و راحت، نعمت و عروج، طمانیت و عزت، شرافت و وجاہت، مقبولیت محبوبیت، اور فوز و فلاح کے پر نہیں ہو سکتا۔

خلاصہ یہ کہ بندہ کے عدم کا خلاصہ خواہ ذات کا ہو یا صفات کا، افعال کا ہو۔ یا احوال ، صرف وجود ہی سے پُر ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر اس کے عدمی نقائص وجودی کمالات ں سے زائل ہو سکتے ہیں اور بالفاظ واضح اس کی عدمی آفات و مصائب وجودی نعمتوں و برکتوں ہی سے ٹل سکتی ہیں تو اس سے صاف ظاہر ہے کہ عدم تو وجود کا محتاج ہے ی کہ وجود آئے بغیر عدم کی عدمیت بھی نہیں کھل سکتی جیسا کہ ثابت ہو چکا ہے مگر وجود سی کا محتاج نہیں بلکہ ہر شئے سے مستغنی ہیں اس کا قدرتی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ عدم کو وجود طالب اور سائل ہونا چاہیئے نہ کہ وجود کو عدم کا طلب ہمیشہ محتاج ہی کو ہوتی نہ کہ غنی د۔

پس ہر معدوم چیز کو بشرطیکہ اس میں موجود ہونے کی صلاحیت یعنی اس کا وجود ال نہ ہو۔ وجود کے سامنے ہاتھ پھیلانا اور طلب گار ہونا عقلاً ضروری ہوا کہ اس ے بغیر نہ کسی عدم کا خلا، وجود سے پُر ہو سکتا ہے نہ کوئی معدوم ذات وجود کا جامہ پہن تی ہے نہ معدوم صفات و افعال ہی وجود کی سطح پہ آ سکتی ہیں۔

اور یہ واضح ہو چکا ہے کہ منبع وجود صرف ذات بابرکات حق سبحانہٗ و تعالیٰ ہے جہاں ے کائنات کے ذرہ ذرہ کو وجود کی دولت ملتی ہے۔ اس کے سوا ہر شئے اپنی ذات

سے معدوم ہے اس لیے ہر معدوم شے کو خواہ وہ کسی کی معدوم ذات یا اس کی صفات
و افعال اپنے وجود کی درخواست بارگاہ الٰہی میں دینی چاہیئے ۔ غور کرو تو اسی التجا
اور پکار کا نام دعا ہے خواہ وہ آواز سے ہو یا خاموشی سے ۔ یعنی یہ الگ بات ہے کہ
ان میں سے ہر چیز کی درخواست اور پکار اپنے ہی مناسب حال اور اپنی ہی نوعی صورت
کے مطابق ہو سکتی ہے ۔

مثلاً ایک معدوم ذات بحالت عدم زبانی اور قولی طور پر اپنے موجود ہونے کی درخواست
نہیں کر سکتی کہ وہ خود ہی موجود نہیں تو اس کی زبان اور زبان کے افعال کہاں سے موجود
ہو سکتے ہیں ؟ ہاں اس معدوم ذات میں اگر کچھ ہے تو وہ صرف قابلیت وجود اور صلاحیت
و استعداد ہستی سے ہو سکتی ہے گویا اس کی صلاحیت و قابلیت زبانِ حال سے پکار کرتی
ہے کہ اے منبع وجود مجھے وجود عطا کر کہ اب میری استعداد اپنی انتہا تک پہنچ چکی ہے
معدات و اسباب جمع ہو چکے ہیں اور موانع سب مرتفع ہو چکے ہیں اس لیے اب وجود کی عطا
میں دیر نہ فرما ۔

چنانچہ اس حالت کو پہنچتے ہی قدرت اس شے کو موجود کر دیتی ہے اس لیے ہم اس
کی اس خاموش پکار کو دعا ، استعدادی کہیں گے ۔

سارے ہی جمادات و نباتات اور حیوانات جن پر عدم مسلط تھا جب ان کی استعداد
انہیں ساحتِ وجود پر لانا چاہتی ہیں تو گویا وہ زبان حال سے اولاً وجود کا سوال کرتی
ہیں جس پر عنایتِ الٰہی متوجہ ہو کر انہیں وجود کی بھیک دیتی ہے اور وہ موجود ہو جاتی
ہے ۔

پس ان کی طرف سے وجود کی استعدادی طلب و دعا اور پکار ہوتی ہے اور
اس موجود اصلی کی طرف سے عطا ، مثلاً غذا کے جس جزو میں نطفہ بننے کی استعداد
پیدا ہو گئی اور تمام اسباب و معدات جمع ہو گئے جو اس کے نطفہ ہو جانے کے
مقتضی ہوں تو یہی اس جزو غذا کی قدرت کے سامنے ایک طبعی پکار ہے کہ اسے
نطفہ کر دیا جائے ۔

چنانچہ قدرت اس غذائی وجود کو ایک نیا وجود دے کر اسے غذا سے نطفہ
کی شکل میں تبدیل کر دیتی ہے پھر نطفہ مقررہ اسباب اور معینہ مدت میں جب جنین
ہو جانے کی صلاحیت پیدا کر لیتا ہے تو یہ اس کی دوسری استعداد پکار ہوتی ہے
تو قدرت اسے ایک نیا وجود دے کر جماد سے حیوان بنا دیتی ہے پھر جنین اپنی فطری
استعداد سے جب رحم مادر سے باہر آنے کا مقتضی ہوتا ہے تو یہ ایک تیسری استعدادی
پکار ہوتی ہے جسے سن کر قدرت اسے خارجی عالم میں منتقل اس خارجی عالم میں
منتقل کر دیتی ہے۔ اس کے بعد یہی بے شعور بچہ اپنی فطری استعدادوں کے ذریعہ
زبان حال سے وجود اور کمالات وجود مانگتا رہتا ہے اور قدرت اسے بتدریج
ایک باشعور اور با اختیاری انسان بنا کر کھڑا کر دیتی ہے اگر یہ نطفہ اور یہ جنین اور
یہ طفل مولود زبان حال اور لسانِ استعداد سے یہ استعدادی طلب اور پکار نہ کرے
تو غذا نطفہ نہ بنے۔ نطفہ جنین نہ ہو اور جنین باشعور انسان کے درجہ تک نہ پہنچ
اور اس طرح یہ سب کے سب مدارج و مراتب عدم کی ظلمت میں مستور پڑے رہ جائیں
اس کے بعد اس انسان کے بدن میں رطوبت خشک ہو کر جب معدوم ہونے لگتی
ہے تو بدن کا رواں رواں پیاسا ہوتا ہے تو یہ پیاس ہی درحقیقت زبانِ حال سے
پانی کی طلب ہوتی ہے جسے آپ پانی پی کر پورا کر دیتے ہیں اگر اندر سے پیاس نہ
ابھرے جو ایک خاموش طلب اور بے زبانی کی دعا و پکار ہے تو آپ نہ گلاس بھر
سکتے ہیں نہ اسے منہ میں انڈیلنے کی طرف توجہ کر سکتے ہیں۔

اسی طرح انخلاء معدہ کے وقت بھوک ایک باطنی پکار ہے اور وہ اسی وقت
ہوتی ہے جبکہ معدہ میں غذا لینے اور اسے جذب کر کے جزو بدن بنانے کی استعداد
پیدا ہو جاتی ہے۔ اس دعا و پکار کے بغیر آپ آب و دانہ کا ایک حبہ بھی معدہ کو
نہیں دے سکتے۔

اب اس باشعور انسان میں وجود ذات کے بعد وجود صفات کا مرتبہ آتا ہے
سو ظاہر ہے کہ اس کی تمام صفات میں بھی عدم ہی اصل ہے جیسے ذات میں عدم اصل

تھا۔ مگر چونکہ صفات ذات کے تابع ہوتی ہیں نہ کہ ذات کی طرح اصل اور مستقل، اس لیے ان کے وجود کی پکار خود ذات ہی کی طرف سے ہو سکتی ہے نہ کہ صفات کی طرف سے۔

اور ذات کی طرف سے طلب کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک باطنی اور ایک ظاہری۔ باطنی طلب درحقیقت قلب کی درخواست ہے جس میں الفاظ اور آواز نہیں ہوتی بلکہ قلب کے رجحان و میلان کی ایک غیر محسوسی حرکت ہوتی ہے جو نہ آنکھ سے دیکھی جا سکتی ہے نہ کان سے سنی جا سکتی ہے بلکہ باطنِ قلب کا رشتہ اس منبعِ وجود کے باطن سے وابستہ ہو جاتا ہے اور قلب اپنی طلب کے حال میں مستغرق اور حضرت واجب الوجود کی طرف توجہ اور انابت کرتا ہے۔ سو یہ ایک خاموش طلبی ہوتی ہے جو برنگ فکر و میلان دل سے ابھرتی ہے اور گویا قلب اپنی خاموش زبان سے بلا لفظ و صدا اور بلا قال و مقال دعا کرتا ہے۔

اس دعا کی حقیقت قلب کے خلا میں ہر وجودی کمال کی رغبت اور اس کی عدمی ضد کی نفرت میں نمایاں ہوتی ہے۔ مثلاً ذات میں عدم علم کا گوشہ علم مانگتا ہے یعنی انسان کو طبعاً اس کی خواہش و تمنا ہے۔ اسی طرح ذات میں عدم عدل یعنی ظلم کا گوشہ عدل کا متمنی ہے، خرابی کا گوشہ خوبی کی رغبت رکھتا ہے۔ بے کمالی کا خالی گوشہ کمال کی آرزو رکھتا ہے بے جمالی کا گوشہ جمال کی۔

غرض قلب کی یہ تمنا و رغبت اور ہر لحہ ان کمالات کی طرف اس کا طبعی رجحان و میلان اور ان کی اضداد سے تنفر ہی اس کی باطنی پکار اور دعا ہے جسے دعاء رجائی کہنا چاہیے یہ طلب ہے مگر بزبان حال و ذوق دوسری طرف ظاہری ہے جو جوارح اور دست و پا، ظاہری بدن سے ہوتی ہے جس میں الفاظ اور صدائیں نہیں ہوتیں بلکہ عملی حرکت ہے جسے جد و جہد کہتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ اس حرکت یا جد و جہد حاصلِ اسباب کی طرف رجوع اور ان کا اختیار کر لینا ہے مثلاً غلہ کے لیے جد و جہد کا حاصل اس کے اسباب تخم ریزی اور آب پاشی وغیرہ کا

اختیار کرنا ہے۔

یا مثلاً اولاد کے لیے جدوجہد کے معنی نکاح کی تربیت وغیرہ اختیار کرنا، یا مثلاً علم کے لیے جدوجہد کا خلاصہ مطالعہ درس اور تکرار و فکر وغیرہ کا اختیار کرنا۔ یا مثلاً سیرابی کے لیے گلاس اور پانی کی طرف دوڑنا، شکم سیری کے لیے غذا اور اس کے وسائل کی طرف بڑھنا، قرب الٰہی کے لیے اسباب یعنی مقررہ اعمال و عبادات کی طرف جانا۔

غرض معاش ہو یا معاد مطلوبہ مقاصد و کمالات کو موجود دیکھنے اور اس کے حاصل کرنے کے لیے اسباب عادیہ کی طرف رجوع کرنا اور انہیں اختیار کرتے رہنا ہی طلب ہے مگر بہ رنگ فعل، اس لیے ہم اس بدنی طلب کو دعاء عملی کہیں گے۔

پس استعداد تو انفعالی دعا تھی اور یہ اکتسابی دعا، فعلی دعاء ہے انفعالی دعاء پہ وجودی فعل خدا کی طرف سے ظاہر ہوتا ہے جس سے کسی شے کے ذاتی عدم کا خلاء پر ہو جاتا ہے اور اکتسابی دعاء پہ وجودی فعل بندہ کی طرف سے عمل میں آتا ہے جس سے ذات کے صفات و احوال کا خلاء پر ہوتا ہے بندہ کا یہ وجودی فعل اگر معاش سے تعلق رکھتا ہے اور اس کے ذریعہ اشیاء کائنات میں عدل کے ساتھ تصرفات ہوں گے تو بدنی نعمتیں حاصل ہونگی اور اگر معاد سے تعلق رکھتا ہے اور اعتدال و کمال کے ساتھ اقوال ربانی یعنی شرائع کے استعمالات عمل میں آئیں گے تو روحانی نعمتیں میسر ہونگی ورنہ در صورت عدم عدل و اعتدال بدنی اور روحانی معاشی اور معادی مصائب سر پہ منڈلانے لگیں گی۔

غرض معاشی اسباب یعنی کونیات کی طرف رجوع جو عملی دعاء ہے معاش کی تکمیل کرتی ہے اور معادی اسباب یعنی شرعیات کی طرف رجوع کرتی ہے جو دوسری عملی دعاء سے معاد کی تکمیل کرتی ہے اور اس طرح انسان کا جسمانی اور روحانی خلاء وجود سے پر ہو جاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ جب یہ طلب اور پکار کا جذبہ انسان کے باطن قلب سے لے کر ظاہر بدن تک کے اوپر چھایا ہوا ہے اور وہ اپنے عدمی خلاؤں کو وجود سے پر کرنے کے لیے دریائے وجود کی طرف فطرتاً دوڑتا ہے۔ جس میں یہ وجودی اسباب و وسائل پھیلیوں کی

طرح تیر رہے ہیں جن کا اختیار کرنا حقیقتاً اس واجب الوجود ذات کی طرف التجا دے
جاتا ہے خواہ وہ فعلی رنگ میں ہو یا انفعالی رنگ میں استعدادی رنگ میں ہو یا اکتسابی
رنگ میں، تو زبان کا یہ لمحی ٹکرانہ ظاہر بدن سے الگ ہے نہ باطنِ قلب سے جدا ہے
علماً تو وہ باطن قلب کا ترجمان ہے اور عملاً وہ ظاہر بدن کی حرکت سے متحرک رہے۔

چنانچہ قلب میں جب کوئی داعیہ یا مضمون جوش زن ہوتا ہے تو زبان ہی اسے
باہر منظر عام پر لاتی ہے اور اس کی ترجمانی کرتی ہے اور جب قالب اس جذبہ سے متعلقہ
عمل میں آتا ہے تو یہ زبان کا ٹکڑا بھی اس کے مناسب حال حرکت کرنے لگتا ہے۔
قلب میں خوشی کے جذبات ہوتے ہیں تو زبان بے ساختہ الفاظ تہنیت و سرور ادا کرتی
ہے اور بدن سے اسی نوع کی حرکات صادر ہوتی ہیں اور جب دل میں غمی کے جذبات
ہوتے ہیں تو زبان سے بے اختیار الفاظ تعزیت و ماتم نکلنے لگتے ہیں اور بدن اسی نوع
کی پژمردہ حرکات پر مجبور ہو جاتا ہے۔

غرض زبان ایک برزخی چیز ہے جو باطن سے ترجمانی کا اور ظاہر سے حرکت و سکون
کا تعلق رکھتی ہے۔ اب ظاہر ہے کہ اگر انسان کے دل میں کسی چیز کی طلب کا داعیہ موجود
ہے اور وہ خود اس چیز کا مالک نہیں بلکہ مالک دوسرا ہے اور وہ بھی وہ جو مالک دوسرے
ہے جس نے اس شئے کے حصول کے اسباب و وسائل پھیلا رکھے ہیں اور وہ جس طرح
ان کے پھیلانے پر قادر ہے اسی طرح سمیٹ لینے پر بھی قدرت رکھتا ہے تو یہ ایک قدرتی
چیز ہے کہ حصول مطلوب کے لیے جب قلب اس کی طرف رجحان و میلان سے رجوع کرے
گا اور قالب اپنے عمل سے اس کے مقرر کردہ اسباب کی طرف رجوع کرے گا تو زبان بھی اس
مقصد کے مناسب الفاظ اور آواز سے اس کی طرف رجوع کرے گی اور جو دل میں ہوگا وہ
لازماً زبان اور اعضاء وارکان پر آکر رہے گا۔

بس اسی طلب وجود کی راہ میں زبان کا آواز اور الفاظ نکالنا ہی دعا ہے پس یہ زبان
کی پکار تو دل کی ترجمانی اور موافقت ہے اور سارے بدن کی حرکت کے ساتھ اپنے مناسب
شان حرکت کرنا بدن کی ترجمانی ہے اس لیے ہم زبان کی پکار کو دعائے قالی کہیں گے جس

کو عرفِ عام میں دعاء کہا جاتا ہے اور اب دعاء کی حقیقت اظہار احتیاج اور طلب حاجات شکل آتی ہے۔ دل اپنی شان کے مطابق فکری رنگ میں اظہار احتیاج کرتا ہے، بدن اپنی ساخت کے مطابق عملی رنگ میں اظہار احتیاج کرتا ہے اور زبان اپنی وضع کے مطابق قولی رنگ میں اظہار احتیاج کرتی ہے۔ پس اگر فی الحقیقت انسان وجود اور وجودیات میں اس منبع وجود کا محتاج ہے اور بلاشبہ ہے کیونکہ وہ معدوم الاصل ہے اور عدم ہی ہر حالت میں وجود کا محتاج ہے نہ کہ وجود عدم کا تو پھر اس حقیقتِ واقعہ سے کہ پورے انسان کی طرح اس کا عضو عضو محتاج وجود اور طالب وجود ہے جس میں زبان بھی داخل ہے اور اس کی احتیاجِ قالی ہی ہوسکتی ہے جسے دعا کہتے ہیں کون انکار کرسکتا ہے اور اس میں آخر کونسا عقلی یا نقلی مانع اور استحالہ ہے کہ اس سے انسان کترائے؟

پھر بھی اگر کترانا ہی ہے تو اسے دعاء فکری یعنی قلب کی آس اور توقع سے بھی کترا جانا چاہیئے کہ یہ دعائے قلبی ہے خواہ وہ کسی سے بھی ہو۔ اور قالب کے دعائے عملی یعنی اختیار اسباب سے بھی کترا جانا چاہیئے کہ یہ دعائے قالبی ہے۔

اگر ایک دہریہ سب کچھ کرنے سے نہیں کتراتا تو ہمیں اس سے بھی انکار نہ ہوگا کہ وہ دعائے قولی اپنی احتیاج دل کی ترجمانی سے بھی کترا جائے۔ لیکن جب حالی اور عملی، فعلی اور انفعالی دعائیں اس سے کسی حالت میں بھی نہیں چھوٹ سکتیں تو پھر وہ قولی دعا سے کیسے اور کہاں بھاگ سکتا ہے خواہ تعصبات یا جہالت سے کچھ بھی کہے درحالیکہ یہ ایک طبعی اور قدرتی اصول ہے کہ ہمیشہ ظاہر وہی چیز ہوتی ہے جو اندرون میں مخفی ہوتی ہے اور اندرون میں جو کچھ ہوتا ہے وہ ظاہر ہوئے بغیر نہیں رہتا۔ اس لیے اگر اس کے دل میں کسی مطلوب کی پکار اور طلب موجود ہے جو اس کے خالی اور محتاج ہونے کی دلیل ہے تو وہ زبان پہ آئے بغیر نہیں رہ سکتی۔ اور زبان اس محتاجگی کو کھوئے بغیر نہیں رہ سکتی۔ بشرطیکہ وہ شعور کے ساتھ زندگی لبسر کر رہا ہے اور حیوان محض نہیں ہے جس کی تمام تر ہمت بلاشعور محض طبعی رنگ میں صرف متقررہ اسباب خورد نوش کی طرف دوڑنے میں لگی رہتی ہے اور اسے کچھ پتہ نہیں ہوتا کہ یہ کہاں سے آ رہا ہے، کیوں آ رہا ہے اور

کس طرح آرہا ہے ؟

گو یا وہ بلا شعور دعاءِ عملی پر مجبور رہے اور اسے خود اپنی احتیاج کا شعور نہیں کہ زبان سے اسے ظاہر کرے اور اس کی عملی دعاء کے ساتھ قولی دعاء بھی شامل ہو جائے لیکن جب جاندار میں عقل بھی ہو اور یہ سمجھ بوجھ کر اسباب اختیار کر رہا ہے کہ نہ یہ اسباب میرے بنائے ہوئے ہیں نہ میں ان پہ بذاتِ خود قادر ہوں بلکہ یہ اور ان کی تاثیرات سب کچھ کسی اور ہی کے قبضہ میں ہیں جن پہ میں اس کی طرف رجوع کیے بغیر قابو نہیں پا سکتا خواہ میں عمل سے رجوع کروں یا قول سے، حال سے رجوع کروں یا استعداد سے بلا رجوع و طلب گاری تحصیلِ مطلوب میں کامیاب نہیں ہو سکتا تو ناممکن ہے کہ وہ اسباب کو قلب و قالب سے مانگنے کے ساتھ زبان سے بھی مانگ پہ اپنی عقل و شعور کا ثبوت نہ دے ؟

اس پہ بھی اس کا اس زبانی پکار و دعاء اور اظہارِ احتیاج سے گریز جب کہ وہ احتیاج و محتاجگی دل میں رچی ہوئی ہے محض خود فریبی نہیں ہے تو اور کیا ہے ؟ اور کیا یہ وہی مثل نہ ہو گی کہ گڑ کھائیں اور گلگلوں سے پرہیز ؟ سو ایسے پرہیز گار کے لیے پھر یہ ضروری ہے کہ وہ دعاءِ فعلی یعنی اسبابِ ظاہری کے استعمال سے بھی پرہیز کرے کہ اسباب کا اختیار کرنا بھی تو اسی مسبب الاسباب کی طرف رجوع کرنا اور عملاً اسے پکارنا یا اس سے عملی دعاء مانگنا ہے جب کہ یہ اسباب اور ان کی تاثیرات خود انسان کے قبضہ قدرت میں نہیں ہیں۔

نیز اسے چاہیئے کہ ان اسباب کے ذریعہ جن نعمتوں کا وجود ہوتا ہے جیسے رزق صحت، عزت، خوبی اور امن وغیرہ انہیں بھی رد کر دے کہ یہ بھی تو اس منبعِ وجود کا فیضان ہے کہ نعمتیں وجود میں آجائیں اور اسے مل جائیں جو یقیناً انسان کے بس کی نہ تھیں۔ ورنہ وہ مقررہ اسباب سے الگ ہو کر انہیں خود پیدا کر لیا ہوتا۔

پھر اسے یہ بھی چاہیئے کہ وہ قلبی پکار یعنی دعائے حالی کو بھی ترک کر دے اور قلب میں کسی خوبی کی رغبت و طلب بھی نہ رکھے بلکہ دل کو کلیتہً اپنے سوا ہر چیز سے غنی

بنا لے یعنی آسمان و زمین اور ان کی ہر ایک پیداوار سے الگ ہو کر بلکہ اس دائرہ ہی سے کہیں باہر نکل کر زندگی بسر کرے۔ بلکہ خود اپنی ذات کو بھی ترک کر دے کہ اس کا وجود بھی تو مالک الملک ہی کا دیا ہوا ہے خود اپنا نہیں ہے اور وہ بھی اس نے زبان استعداد سے پکار کر اس سے لیا ہوا ہے مگر ظاہر ہے کہ یہ محتاج مطلق ایسا کر سکے باقی ہی کب رہے گا؟ کہ ان استغناؤں کی نوبت آئے؟ اور جب یہ ہے تو پھر اس سے صاف ہے کہ بلا دعاء و التجاء کے اس کا وجود ہی محال ہے یعنی اس کا معرض وجود میں آنا ہی درحقیقت اس کی دعاء و پکار کا نتیجہ ہے جو اس کی جبلت اور خمیر میں پڑی ہوئی ہے پس دعاء سے بھاگنا یا اس سے انکار کر دینا حقیقتاً اپنی جبلت سے انکار کرنا اور خود کو دھوکہ دینا ہے یہی وجہ ہے کہ اسباب و وسائل کے گم ہو جانے کے وقت جب کہ ایک دہریہ بے وسیلہ رہ جاتا ہے تو جبلی طور پر وہ اور اس کی زبان دعاء ہی کا سہارا پکڑتی ہے اور اس وقت اس اصلی جبلت کا خود بخود ظہور ہو جاتا ہے جس پر جہالت دھند کے پردے پڑے ہوئے تھے چنانچہ سمندروں کے طوفان میں کشتی گھر جانے کی وقت قرآن نے دہریوں کی بابت کہا کہ:

دعوا اللہ مخلصین لہ الدین — یہ دہریے اخلاص کے ساتھ اللہ سے دعاء مانگنے لگتے ہیں۔

غرض وجودی کائنات کے کنوئیں میں اسباب کا ڈول ڈال کر مقاصد و نتائج کا پانی نکالنا کنوئیں کے سامنے عملاً اپنی محتاجگی کے اظہار کے ساتھ ساتھ ڈول کے واسطہ سے عملاً طلب کرنا اور پکارنا نہیں ہے تو اور کیا ہے۔ مگر کنواں بے شعور و بے اختیار ہے اس لیے اس کے سامنے زبانی طلب بیکار ہے صرف عملی طلب کافی ہے لیکن اگر نعمت کی طلب کسی با ادراک اور خود مختار منعم سے کی جائے گی۔ تو قدرتی طور پر عمل سے پہلے قولی طلب اور پکار بھی ضروری ہو گی کیونکہ وہ منعم کنوئیں کی طرح بے شعور نہیں ہے کہ صرف اس کا استعمال کر لیا جانا کافی ہو۔ حق تعالیٰ جیسے وجودی نعمتوں کا سرچشمہ اور مخزن اور مالک ہے ویسے ہی وہ قادر و توانا، علیم و حکیم، سمیع و بصیر اور معطی و محسن بھی ہے اس لیے

بغیر اس کے اختیار و قدرت سے اپیل کیسے کاربراری ناممکن ہے۔ پس یہی اپیل دعا ہے قولاً ہو یا عملاً، حالاً ہو یا قالاً۔

پس اگر وجود کے دائرہ میں حصول کے مقاصد کے لیے دعاءِ عملی یعنی اختیاری اسباب ضروری ہے تو علم و شعور کے میدان میں دعاءِ لسانی یعنی الحاح وزاری اس سے بھی زیادہ ضروری ہے اور اگر دعاءِ اکتسابی یعنی اسباب کا استعمال کرنا قابلِ اعتراض نہیں تو دعاءِ لسانی یعنی اسباب کا مانگنا کیوں قابلِ اعتراض ہے؟ بلکہ غور کرو تو اس اصول پہ دعا درحقیقت انسان کے ساتھ مخصوص نہیں رہتی بلکہ کائنات کے ذرہ ذرہ کا وظیفہ حضرتِ مسبب الاسباب، سے اپنے مناسبِ حال دعا ہی مانگنا نکلتا ہے کیونکہ عالم کا جزو جزو اپنی استعداد کی قدر اس سے وجودی کمالات و اوصاف کا طلب گار ہے مگر جیسا وہ خود ہے ویسی ہی اس کی دعا ہے انسان جامع صلاحیتیں رکھتا ہے جس میں جسمانیت، نباتیت، حیوانیت، ملکیت، وغیرہ سارے مقامات جمع ہیں اس لیے اس کی دعائیں بھی ہر نوع کی ہونی ضروری ہیں، استعدادی بھی، حالی بھی، عملی بھی، قالی بھی، بلکہ خصوصیت سے جب کہ انسان کو نطق اور قال دیا گیا ہے جو اس کے لیے اوروں کی نسبت مابہ الامتیاز ہے۔

ان خصوصیتوں کے پیشِ نظر انسان کی دعا قالی بھی ہونی چاہیئے جو دہریوں کے نزدیک شاید اس لیے قابلِ مضحکہ ہے کہ غالباً وہ انسانی امتیازات فنا کر کے اسے ڈھوروں اور ڈنگروں کے زمرہ میں لے آنا چاہتے ہیں اور اگر کوئی دوسرا اس زمرہ میں نہ آئے تو کم از کم وہ خود ہی اس زمرہ میں داخل ہو جانا چاہتے ہیں۔

بہرحال دعا بجائے قابلِ اعتراض ہونے کے ایک فطری جذبہ ثابت ہوتی ہے جس سے کائنات کا کوئی ذرہ بھی مستثنیٰ نہیں نکلتا۔ پس معترض تو اس عرفی دعا پر نکتہ چینی کر کے اسے لغو اور فضول ثابت کرنا چاہتے ہیں اور یہ کہ وہ آفات و مصائب کے سلسلے میں عبث ہے لیکن ثابت یہ ہو گیا کہ ان عدمی آفات اور سلبی آثار کے دفعیہ کے لیے بجز دعا و طلب کے اور کوئی دوسرا علاج ہی نہیں، کیونکہ دعا صرف لفظی پکار کا نام نہ رہا۔ کہ یہ تو جنس دعا کی ایک نوع ہے بلکہ اس کے عموم میں دعاءِ انفعالی، حالی، فعلی اور

اکتسابی وغیرہ بھی داخل ہیں اور ان دعاؤں پر انسان اس وقت سے مجبور ہوتا ہے جب سے کہ اس پر انسان کے لفظ کا اطلاق بھی نہیں ہوتا اور وہ استعداد محض کے درجہ میں علم الٰہی میں مخفی ہوتا ہے۔

گویا انسان مجسّم دعا نکلتا ہے کیونکہ وہ مجسم احتیاج و محتاجگی ہے اور محتاجگی کی مصیبت کا دفعیہ بجز طلب مانگ پکارا اور دعا کے اور کچھ نہیں اور جب انسان اپنے منبع وجود خدا کے سامنے سراپا احتیاج اور دعا مجسم ثابت ہوا تو پھر آخر اسے قولی دعا سے عار آنے کی کیا وجہ ہوسکتی ہے کہ قال تو حال ہی کا ترجمان ہوسکتا ہے اور قول اس کے سوا اور کوئی حقیقت نہیں کہ وہ حال اور فعل کا منادا اور ترجمان ہے جب زبان حال سے اظہار احتیاج انسان کا امر طبعی ہے تو زبانِ قال سے اظہار احتیاج کو غیر طبعی کیسے کہہ دیا جائے گا؟

غرض دعا اظہار محتاجگی کا نام ہے اور محتاجگی انسان کی حقیقت ہے تو دعا گویا ایمانی حقیقت کے ساتھ انسانی حقیقت بھی ثابت ہوئی اور جب کہ ایک حقیقت انسان میں موجود ہے تو وہ کسی نہ کسی انداز سے اس میں سے طوعاً و کرہاً نمایاں ہوں گی اور اس حال کے اظہار پر طبعاً زبان بھی حرکت کرے گی، ورنہ اس کے یہ معنی ہونگے کہ ہم ہر چیز میں اسباب اختیار کر کے کسب وجود تو خدا سے کریں اس کی مصنوعات کو استعمال کر کے ان میں سمائے ہوئے وجودی پرتوؤں سے وجودی نعمتیں حاصل کریں اور زبان سے یہ کہیں کہ نہیں ہمیں کسی سے وجود مانگنے کی ضرورت نہیں ہم تو خود ہی مالک الوجود ہیں تو اس سے زیادہ کذب بیانی کی بری مثال اور کیا ہوسکتی ہے کہ آدمی جو کچھ کر رہا ہے ساتھ ہی ساتھ اسے جھٹلا بھی رہا ہے اور اپنی ہی زبان سے اپنے کذاب ہونے کا ڈھنڈورا بھی پیٹ رہا ہے ورنہ اگر اس میں وہ سچا ہے کہ اسے نعمت کسی سے مانگنے کی ضرورت نہیں وہ خود ہی اپنا منعم ہے تو پھر آپ سے یہ نعمتیں چھن کیوں جاتی ہیں؟ اور سلب وجود کی آفات سے آپ ہلاکت زدہ کیوں ہوتے ہیں؟ نیز رات دن یہ سلب وجود کا بازار کیوں گرم ہے؟ اس کے سوا کیا کہا جائے کہ ان دہریوں کی وہی مثل ہے کہ

مانگ کر کھانا اور مردڑ سے رہنا۔

بہر حال اولاً تو طبعاً اور غلبۂ حال کے طور پہ انسان زبان سے دعاء مانگنے پر مجبور ہوگا جیسے دریاؤں میں دہریے بھی دعاء مانگنے پر مجبور ہو جاتے ہیں:

فاذا رکبوا فی الفلک دعوا اللہ مخلصین لہ الدین۔

پس یہ لوگ جب کشتی پر سوار ہوتے ہیں تو خالص اعتقاد کر کے اللہ کو پکارنے لگتے ہیں۔

لیکن اگر یہ کیفیت کسی نامعقول انسان کا حال نہ بھی بنے تب بھی عقلاً اسے دعاء سے چارۂ کار نہیں ہے جیسا کہ ابھی واضح ہوا۔

خلاصہ یہ ہے کہ جہاں عدمی مصیبت غیر اختیاری ہوگی وہاں وجود کی طلب بھی غیر اختیاری رنگ میں ہوگی جسے زبانِ حال کی دعاء کہیں گے اور جہاں عدمی مصیبت ارادہ واختیار کی لائن سے سر پڑی ہو اس کا دفعیہ وجود کی اختیاری طلب سے ہوگا جو فعل سے بھی ہوگی جب کہ اسباب قبضہ میں ہوں جسے دعاء عملی کہتے ہیں اور قول سے بھی ہوگی جب کہ باوجود فراہمی اسباب نتیجہ قبضہ میں نہ ہو جسے دعاء قولی کہیں گے اور اس لیے دعاء کے بغیر کسی حالت میں بھی چارۂ کار نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ ایسی ناگزیر چیز کا عین حالت استعمال میں کرتے رہنا خود فریبی ہے جو جہالت کا بھی آخری مقام ہے۔ (والعیاذ باللہ العلی العظیم)

خلاصۂ بحث:۔

اب خلاصہ بحث یہ نکل آیا کہ انسانی مصائب کی اصولاً تین نوعیں ہیں۔

۱۔ ایک غیر اختیاری مصائب ہیں جو انسان ارادہ واختیار کے بغیر اس پر طاری ہوتی ہیں خواہ وہ کتنا ہی معتدل مزاج، معتدل اخلاق اور معتدل الافعال کیوں نہ ہو جیسے موسموں کے ردو بدل سے پیدا شدہ امراض واحوال یا لیل ونہار کی گردشوں سے سرزد شدہ متضاد وجودی اور سلبی کیفیات وغیرہ جو کائنات کے ہر ہر ذرہ میں طبعی انداز سے نمایاں ہوتی ہیں ان میں نہ انسان کے ارادہ وفعل کو دخل ہے اور نہ ہی ان میں انسان کی

تخصیص ہے یہ تغیرات، جمادات ونباتات، معدنیات، حیوانات، ارضیات، فلکیات پھر انسانوں میں بالغ، نابالغ، بچہ، اور بڑا، متقی اور فاجر سب میں برابر ہیں۔ نیز اس کے سلبی آثار سے بھی دوسرے کو اور خود اپنے کو اذیت پہنچتی ہے۔

پس یہ آفات انفسی بھی ہیں اور آفاقی بھی، لازمی بھی ہیں اور متعدی بھی، ذاتی بھی ہیں اور اضافی بھی۔ غور کیا جائے تو یہ مصائب نہیں بلکہ یہ وہی وجود کی آمد وشد سے پیدا شدہ تغیرات ہیں جو بفعل الٰہی اشیاء کائنات میں نمایاں ہوتے ہیں اور اس عالم کی ذاتی خاصیت ہیں جو ان سے جدا نہیں ہو سکتیں کہ یہ عالم عالم کون وفساد اور جہان وجود وعدم ہے نہ محض عالم وجود ہے کہ صرف نعمتوں کا سرچشمہ ہو نہ محض عالم عدم ہے کہ صرف مصائب ہی کا خزانہ ہو اس لیے ان کا نام تکوینی تغیرات رکھنا زیادہ موزوں ہوگا

۲۔ دوسری اختیاری مصائب ہیں جو انسان کے تصرفات اور کسب وعمل سے ابھر کر انفس میں بھی نمایاں ہوتی ہیں اور آفاق میں بھی ان کا منشا، اس عدل واعتدال کی خلاف ورزی ہے جو انسان کی فطرت میں رکھا گیا ہے اب خواہ یہ بے اعتدالیاں ان طبعی افعال میں نمایاں ہوں جن کا تقاضا انسان کی طبیعت کرتی ہے جیسے کھانے پینے، سونے، جاگنے اور جماع ومباشرت یا لین اور قبض وبسط وغیرہ کی جزئیات یا عقلی افعال میں نمایاں ہوں جن کا تقاضہ عقل کرتی ہے جیسے امور کلیہ، مفاد عامہ نوعی منافعہ، اجتماعی، سیاسی اور قومی امور، تمدنی ترقیات، بین الاقوامی معاملات، وسائل زندگی کا نظم، ایجادات واختراعات، عمومی تجارات، اقتصادیات عامہ، اور کھانے پینے، سونے جاگنے وغیرہ کے پر تکلف اور نئے نئے انداز وغیرہ کہ یہ تمام جزئیات بھی امور طبیعیہ ہی ہے فرق ہے تو یہ کہ جب وہ کلی اور عمومی صورت اختیار کر لیتی ہے تو ان میں طبیعت کے ساتھ عقل کا دخل بھی آجاتا ہے اور وہ امور عقلیہ کہلانے لگتی ہے ورنہ جزوی حیثیت میں ان کا منشا صرف طبیعت ہوتا ہے۔

پس ان آفات کی حقیقت بھی وہی سلبی تغیرات ہے مگر بواسطہ کسب واختیار انسان فرق اتنا ہے کہ طبعی امور میں صرف جزوی اور شخصی مفاد کے لیے یہ ہوس آمیز بے اعتدالیاں کی جاتی ہیں تو آفات بھی شخصی ہوتی ہے جو خود اپنی ذات سے ذات پر آتی ہیں اور عقلی امور میں نوعی

مفاد اور کلی منافع کے لیے اجتماعی بے اعتدالیاں کی جاتی ہیں تو آفات بھی قومی اور جماعتی ہوتی ہیں جو تمدنیت و مدنیت کی راہ سے زد ات پڑتی ہیں۔

غرض طبعی اور عقلی امور میں عدم العدل سے سرزد شدہ افعال میں چونکہ عدم کی نسبت لگ جاتی ہے۔ اس لیے اس عدم اعتدال یعنی افراط و تفریط کے عدمی آثار اور اشیا کائنات کے غیر معتدل خواص و اثرات بصورت آفات انسان پر پڑتے ہیں جو اسی کی بے اعتدالیوں کا ردعمل ہوتے ہیں یہ آفتیں درحقیقت حسی اسباب و مسبباب کے سلسلہ سے آتی ہیں یعنی انسان کے حسی افعال پر ان کی ذاتی خاصیت اور عملی مقدمات پر ان کا قدرتی نتیجہ مرتب ہوتا ہے جو قانون تکوین اور قانون عادت کی خلاف ورزی سے نمایاں ہوتا ہے اس لیے انہیں اکتسابی آفات کہنا چاہیئے۔

۳ - تیسری مصائب وہ ہیں جو شرعی افعال کے سلسلہ میں انسان پر آتی ہیں یعنی پیدائشی کمزوریوں اور عیوب و نقائص یا محض طبعی بے اعتدالیوں کا ثمرہ نہیں ہوتیں جو تکوین کے دائرہ کی چیز بلکہ کسی تشریعی قانون کی خلاف ورزیوں پر اس کے مقنن اور حاکم کی طرف سے بطور پاداش عمل ڈالی جاتی ہیں۔

پس جب بھی اس قانونِ الٰہی کی مخالفت رونما ہو اور امور شرعیہ میں کھلے بندوں افراط و تفریط سے کام لیا جانے لگے یعنی وجودی افعال کے بجائے جن کی نسبت حق کی طرف ہو۔ سرزد ہوں جنہیں معاصی اور مظالم کہا جاتا ہے مثلاً رشد کے بجائے جو روحانی چیز ہے عدم رشد یعنی غی و ضلالت آجائے جو نفسانی چیز ہے۔ حق و صداقت کی پیروی کے بجائے جو روحانی چیز ہے جھوٹ، فریب اور دغا کی پیروی ہو جو محض نفسانی چیز ہے وفاداری حق کے بجائے عدم وفاداری یعنی غداری کا دور دورہ ہو جائے، عدل کے بجائے عدم عدل یعنی ظلم و ستم کا بازار گرم ہو جائے، امن کے بجائے عدم یعنی بدامنی و غارت کی دھوم مچ جائے۔ پاکیزگی نفس کے بجائے ناپاکی نفس اور خبث باطن پیدا ہو جائے، حیاء کے بجائے بے حیائی، عفت کے بجائے عدمِ عفت یعنی فحش پھیل جائے، مالی عصمت کی بجائے عدم عصمت یعنی چوری ڈکیتی کا بازار گرم ہو جائے، جانی عصمت کے بجائے بے عصمتی یعنی

قتل وغارت گری پھیل جائے۔ استغناء کے بجائے عدم استغناء یعنی استعماریت پھیل جائے۔

خلاصہ یہ کہ انفس میں وجودی صفات وافعال کے بجائے عدمی اضداد کا غلبہ ہو جائے اور اکتسابی وجود کے بجائے رگ وپے میں اکتسابی عدم سرایت کر جائے اور ان عدم دوست انسانوں کی وجہ سے خدا کی سرزمین بے آئین ہو جائے جس میں قانون کے بجائے لاقانونیت اور نور فطرت کے بجائے ظلمت نفس۔ غرض نفسانیت کی ساری ہی عدمیات حرکت میں آجائیں اور یہ انسانی نفس وجودی امور اور بارگاہ وجود سے منحرف ہو کر عدم کی طرف بڑھنے لگے تو حضرت واجب الوجود کی طرف سے وجودی نعمتیں سلب ہونی شروع ہو جائیں گی اور اس عدم دوست قوم کا یہ اندرونی اکتسابی عدم تقاعدہ "کند ہم جنس باہم جنس پرواز" باہر کے عدم کو کھینچنے لگے گا اور زمین وآسمان کے عدمی آثار بصورت مصائب اس عدمی نفس سے آملیں گے اور ان کی وجودی برکات جو نعمتیں تھیں سلب ہو جائیں گی۔ اگر خلاف ورزی انفرادی ہو گی تو عذاب خداوندی بھی انفرادی طور پر تکوینی راستہ سے آئے گا اور اگر خلاف ورزی قومی اور جماعتی رنگ کی ہو گی تو وبال ونکال بھی اجتماعی حیثیت سے سامنے آئے گا کبھی بطور عادت اور کبھی بطور خرق عادت کہ جس میں مجرم وغیر مجرم الگ الگ کر دیئے جائیں گے جس میں وہی علم وادراک کا رشتہ مؤثر ہو گا اور کائنات کی ہر شئے اس رشتۂ علم وادراک کے اشتراک سے مظہر غضب خداوندی ہو کر اس مجرم قوم کو عذاب چکھائے گی۔ اس لیے ان آفات کو انتقامی تعزیرات کہنا چاہیے جو کبھی عناصر کے ذریعہ خود قوم کی ذات ہی سے وجود سلب ہو جانے کا ذریعہ ثابت ہو گی جیسے قوم نوح اور قوم موسیٰ کو پانی کے ذریعہ، قوم عاد کو ہوا کے ذریعہ، قوم لوط کو پتھراؤ کے ذریعہ زمین کے لوٹ دینے سے، اور قارون کو زمین پھاڑ کر دھنسا دینے سے، قوم شعیب کو ابر میں سے آگ برسا دینے سے۔

غرض پانی، ہوا، مٹی، آگ چاروں عناصر سے اقوام کو تباہ کر دیا گیا ہے اور کبھی ذی نفس بے عقل نفوس کے ذریعہ اقوام وافراد سے وجود سلب کر لیے جانے کا وسیلہ بنیں گی جیسے بنی اسرائیل کے مجرم طبقہ کو ایک دفعہ بخت نصر کے ذریعہ دوسری دفعہ طیطس رومی کے ذریعہ یا شاہ کمین تک کو مسلمانوں کے تسلط کے ذریعہ یا عیسائیوں کو سلمان کے قتال کے ذریعہ ختم کر دیا گیا۔

کبھی جانوروں کے ذریعہ جیسے دعاء نبوی سے بعض مشرکین مکہ پر شیر مسلط ہوا۔ بعض بنی اسرائیل خود ہی سور اور بندر بنا کر ختم کر دیئے ظاہر ہے کہ یہ محض تکوینی تغیرات نہ تھے بلکہ انتقامی مصائب تھے جو گناہ اور اعمال بد کی پاداش میں مبتلا کر مسلط کر دیئے گئے۔ آیات و احادیث نبوی میں تعمیم و تخصیص کے ساتھ ایسے ذنوب کا ذکر کیا گیا ہے جن پر ان کے مناسب حال پاداش اور انتقامی مصائب کے مرتب ہونے کا عمومی طور پر فرمایا گیا۔

وما اصابکم من مصیبۃ فبما کسبت ایدیکم۔ — جو مصیبت بھی تمہیں پہنچی ہے وہ تمہارے کرتوت ہی سے پہنچی ہے۔

حدیث نبویؐ میں ہے جس کو مسند احمد نے روایت کیا ہے

ان الرجل لیحرم الرزق بالذنب یصیبہ۔ — آدمی گناہ کر کے رزق سے محروم کر دیا جاتا ہے۔

ابن ماجہ کی ایک حدیث میں جس کو عبداللہ ابن عمرؓ نے روایت کیا ہے فرمایا گیا کہ فحش و بے حیائی پر طاعون اور نئی نئی بیماریاں، ناپ تول کی کمی اور خیانت پر قحط و تنگ دستی اور ظلم کام، زکوٰۃ نہ دینے پر امساک باراں عہد شکنی پر تسلط اعداء، اقوام کی مصائب مسلط کی جاتی ہیں جو بلا شبہ انتقام خداوندی اور قانون شکنی کی پاداش ہے جس میں سلب صحت، سلب رفاہیت، سلب رزق، سلب حکومت جیسی عدمی آفات مسلط ہوتی ہیں۔

عائشہ صدیقہؓ نے زلزلہ کا سبب بے باکی اور عمومیت کے ساتھ زناکاری، شراب نوشی کی کثرت اور باجے گاجے کی بہتات تبلاتے ہوئے اس کی صراحت فرمائی کہ جب یہ چیزیں عام ہو جاتی ہیں تو غیرت خداوندی جوش میں آتی ہے اور زمین کو حکم دیا جاتا ہے کہ ان کو ہلا ڈال۔

جس سے واضح ہے کہ اس رشتۂ احساس و ادراک کے اشتراک سے زمین کو طبعی رنگ میں الہام کر دیا جاتا ہے اور وہ تعمیل کرتی ہے۔

یا حدیث میں ہے کہ جب اللہ عزوجل بندوں سے انتقام لینا چاہتے ہیں تو بچے بکثرت مرتے ہیں اور عورتیں بانجھ ہو جاتی ہیں جس میں سلب نسل اور سلب حرث کی عدمی آفت سر

پڑتی ہے۔

غرض زوالِ نعمت اور سلب وجود کے یہ تغیرات خود انسانی تغیر اور سلب نعمت کی طرف اشارہ فرمایا:۔

ذلک بان اللہ لم یک مغیرا نعمۃ انعمہا علی قوم حتی یغیروا ما بانفسہم۔

یہ اس سبب سے ہے کہ اللہ تعالیٰ جب کسی قوم پہ کوئی انعام فرماتے ہیں تو اس وقت تک اسے نہیں بدلتے جب تک قوم ہی اپنی حالت نہ بدل دے اور ا

واذا اراد اللہ بقوم سوء فلا مرد لہ وما لہم من دونہ من وال

اور اللہ تعالیٰ جب کسی قوم کے ساتھ برا برتاؤ کرنے کا ارادہ کرتے ہیں تو اسے کوئی بدلنے والا نہیں اور اللہ کے سوا ان کا کوئی ولی وارث بھی نہیں۔

دوسری جگہ اسی تغیر اور سلب نعمت کا سلب انفسی تغیرات اور معاصی تبلایا گیا۔

ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسہم۔

بے شک اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت اس وقت تک نہیں بدلتے جب تک قوم خود ہی اپنی حالت نہ بدل ڈالے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مصائب و آفات کی تین نوعیں ثابت ہوئیں۔ تکوینی تغیرات، اکتسابی آفات اور انتقامی تعزیرات۔ اول نوع غیر اختیاری ہے۔ دوسری نوع اختیاری ہے مگر اس کا منشاء چونکہ خود اپنی ذات کا خلقی نقص و عیب ہے اس لیے بلحاظ منشاء وہ بھی ایک حد غیر اختیاری ہے۔ تیسری نوع حقیقتاً اختیاری ہے کہ اس کا منشا قانون شکنی اور غدر ہے لیکن ہر مصیبت کی حقیقت وہی سلب وجود نکلتی ہے کہیں وجود ذات سلب ہوتا ہے اور کہیں وجود صفات و احوال اور اس سلب کا تعلق انسان کے اندرونی سلب سے ہے یعنی جب انسان وجودی افعال کر دیتا ہے خواہ ان میں اعتدال کا وجود نہ رہے افراط و تفریط جگہ پا جائے یا ان میں اتباع حضرت وجود نہ رہے بلکہ وجودی قانون

کی خلاف ورزی ہو تو اس نعمتِ اعتدال اور نعمت علم و اتباع کے ازالہ سے جو اندرونی تغیر اور سلبِ وجود ہے باہر کی نعمتیں ہی ختم کر دی جاتی ہیں جو بیرونی تغیر اور سلب وجود ہے۔ جیسا کہ آیات بالا سے واضح ہوا۔

پس دہریوں کا یہ کہنا کہ انسانی مصائب معاذ اللہ خدا کی طرف سے ظلم ہے یا اس کے وجود سے انکار کو مستلزم ہے جہالت پر مبنی ہوا۔ مصائب ظلم نہیں بلکہ عین عدل ثابت ہوئیں کہ ایک طبعی عقلی اور شرعی فعل پہ کمال عدل سے اس کی خاصیت مرتب کر دی جاتی ہے اور ابراز خاصیات یعنی شے کے خواص و آثار کو کھول دینا) عین عدل اور کمالِ عدل ہے اور جب یہ واضح ہو گیا کہ مصیبت سلب وجود کا نام ہے تو مصیبت انکار صانع کی تو کیا دلیل ہوتی جو دہریوں کا دعویٰ ہے بلکہ وجود صانع کی ایک مستقل دلیل ثابت ہوئی۔ کیونکہ مصیبت ایک عدمی چیز ہے جو سلب وجود سے نمایاں ہوتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ سلب وجود خود وجود کی دلیل ہے نہ کہ عدم کی کیونکہ اگر اشیاء میں وجود نہ ہو تو سلب ان سے کس چیز کا نام ہو گا؟

پھر ساتھ ہی اس سلب وجود سے جہاں اشیاء میں وجود ثابت ہوا وہیں اس کا غیر اصلی اور عارضی ہونا بھی ثابت ہو گیا ورنہ اگر عارضی نہ ہوتا بلکہ اصلی ہوتا تو سلب نہ ہو سکتا اور ظاہر ہے کہ جب ان اشیاء میں وجود بھی ثابت ہوا۔ اور اس کا عارضی ہونا بھی تو اس مسلمہ قاعدے سے کہ ہر ما بالعرض کے لیے ایک ما بالذات کی ضرورت ہے جہاں سے عارضی موجودات میں وجود آئے لامحالہ ان میں وجود کسی ایسے ذاتی الوجود ہی سے آسکتا ہے جس میں سے وہ کبھی سلب نہ ہو سکے اور وہی ذاتی الوجود اور اصلی الوجود اور موجود اصلی مالک الملک خدائے برتر و توانا ہے اس لیے مصائب خود وجود الٰہی کی ایک مستقل دلیل ثابت ہوئیں نہ کہ انکار خدا کی اور انہیں سامنے رکھ کر خدا کے وجود سے انکار کر دینا انتہائی نادانی اور سفاہت ہے اور نیز جب کہ انسانی تدبیر سے مصائب رک نہیں سکتیں نہ آج تک عالم سے مصائب کا خاتمہ ہوا نہ ہوا ہو گا۔ بلکہ مصائب ہمیشہ ہی رنگ بدل بدل کر آتی رہے گی تو اس کا لازمی نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ انسان اس راہ میں مجبور ہے اور اسے بہر حال کسی نہ کسی رنگ سے اس دنیا میں مصیبتیں بھگتنی ہی ہیں تو اس سے خود واضح ہوتا ہے کہ اس پہ کوئی جابر ضرور ہے ورنہ کوئی

بھی مجبور کسی جابر کے نہیں ہو سکتا اور وہ جابر بھی وہ ہے جس کے ہاتھ میں سارے ہی اسباب و مسبباب کا سلسلہ ہے ظاہر ہے کہ وہ جابر مادہ نہیں کیونکہ مادہ تو خود ہر وقت متغیر ہے اور تغیر وہی مجبوری کا سلب وجود ہے تو وہ جابر کیسے ہو سکتا ہے۔ نیز عقل بھی نہیں ورنہ وہ اب تک انسداد مصائب کی تدبیر نکال چکی ہوتی۔ حالانکہ وہ بھی باوجود انتھک سعی انسداد مصائب نہ کر سکی بلکہ مصائب کے ہجوم میں بسا اوقات وہ خود بھی خبط ہو جاتی ہے تو وہ انسان پر جابر کیا ہوتی؟

پھر مادہ ہو یا عقل یہ خود انسانی چیزیں ہیں اور اسی کے خمیر کا جزو اعظم ہیں اس لیے اس مجبور انسان پر اس کے یہ اجزا جابر کیسے بن سکتے ہیں یہ خود مجبور ہیں اس لیے جابر ہستی بلاشبہ اسی خدا کی ہستی ہو سکتی ہے جو اسباب و مسبباب کے نظام پر قادر اور قاہر ہو کہ جب چاہے بنا دے اور جب چاہے متغیر کر کے اسے مصائب و آفات بنا دے۔

پس مصائب و آفات وجود خداوندی کی دلیل ثابت ہوتی ہیں نہ کہ انکار خدا کی اور اس سے یہ بھی خوب روشن ہو جاتا ہے کہ جب نعمت نام وجود کا ہے اور وجود بالذات صرف ذات حق ہی ہو سکتی ہے کہ ہر جگہ نعمت اسی سے آسکتی ہے کہ وجود اسی سے آسکتا ہے اس لیے قرآن نے ببانگ دہل اعلان کر دیا کہ:

وما بکم من نعمۃ فمن اللہ۔ جو بھی نعمت تمہارے پاس ہے وہ سب من اللہ ہے۔

(قرآن کریم)

اور جب کہ مصیبت نام ہے تغیر اور سلب وجود کا اور وہ عدمی چیز ہے اور یہ سلب و عدم مخصوص ہے مخلوق کے ساتھ کہ اس میں وجود اپنا اور اصلی نہیں اس لیے جتنا اور سلب ہوتا ہے تو تمام مصیبتوں کا منشا ذات مخلوق نہیں اور تغیر و مصیبت اس کی اصلیت ثابت ہوئی خواہ وہ اس کے طبعی اخلاق سے ابھرے جو نفسانی ہیں اور اس کے عدمی الاصل نفس کی طرف منسوب ہیں اس لیے قرآن حکیم نے کھلا اعلان فرما دیا۔

وما اصابکم من مصیبۃ فبما کسبت ایدیکم اور جو کچھ مصیبت تم کو پہنچی ہے سو وہ تمہارے اعمال کا نتیجہ ہے۔

پھر دوسری جگہ لفظ تغیر ہی کی تعبیر کے ساتھ فرمایا۔

ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتیٰ یغیروا ما بانفسہم۔ بے شک اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت اس وقت تک نہیں بدلتے جب تک وہ خود اپنی حالت نہ بدل ڈالے۔

دوسری جگہ اس سے زیادہ واضح فرمایا کہ تغیر نعمت میں ہوتا ہے جبکہ بندے اپنے افعال کو تغیر کر لیتے ہیں اور خیر کو شر بنا لیتے ہیں۔ فرمایا۔

ذلک بان اللہ لم یک مغیراً نعمۃ انعمہا علی قوم حتی یغیروا ما بانفسہم۔ یہ اس سبب سے ہے کہ اللہ تعالیٰ جب کسی قوم پہ انعام فرماتے ہیں تو اس وقت تک اسے نہیں بدلتے جب تک وہ خود اپنی حالت نہ بدلے۔ قرآن الکریم

غرض قرآن حکیم کے نعمت کو اللہ کی طرف منسوب کرنے اور مصیبت کو بندہ کی طرف نسبت دینے سے اللہ کا ذاتی الوجود ہونا اور بندہ کا عارضی الوجود اور مسلوب الوجود ہونا کھل کر واضح ہو گیا اور نمایاں ہو گیا کہ انسانی مصائب و آفات مخلوق ہی کی عدمی جبلت کی کار گزاری ہے خواہ وہ عدم اصلی کے اثرات ہوں جو غیر اختیاری ہیں یا عدم عرضی کے ہوں جو اختیاری ہے اور عدمی افعال کے کسب کرنے سے آتا ہے اور اس طرح غیر اختیاری آفات تو انسان کے غیر اختیاری عدم اور عدمی جبلت کا خاصہ ہیں اور اختیاری آفات اس کے اکتسابی عدم کے ثمرات یعنی تعزیرات اور انتقامات ہیں اور جب کہ عدم اس کا اپنا ہے تو مصائب و آفات بھی اس کی اپنی ہوئی جو اس میں سے ابھرنے والی ہیں مگر بفعل الٰہی کہ خود عدم میں بغیر وجود کے واسطہ کے کھل جانے اور عدمی آثار میں بلا وجودی آثار کے توسط کے اپنے کو نمایاں کرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہے اس لیے مصائب کا ورود بھی انسان پہ فطری اور طبعی ہے اور خدا کے فعل یعنی عطاء وجود کا واسطہ آنا بھی ظہور مصائب کے لیے فطری اور طبعی ہے اس لیے مصائب سے انکار کرنا تو خود اپنے سے انکار کر دینا اپنے کو دھوکہ دینا ہے کہ اس کے فعل تخلیق کے بغیر ہماری جبلت وانکشاف نہیں ہو سکتی اور ہم ہم نہیں بن سکتے۔

اندریں صورت مصائب پر خداوند کریم کا شکوہ کرنا اپنے کو بھول جانا نہیں ہے تو اور کیا ہے ؟ کہ یہ مصائب ہی تو ہماری جبلت تھے جن کے ظہور پر خدا نے کوئی پابندی عائد نہیں فرمائی۔ پس ہمیں آزادی سے اپنی جبلت کو کھول دینے کا موقعہ دینا اور آزادی بخشنا احسان ہے یا برائی ؟ اور اس پر اس کا شکر کرنا چاہیئے یا شکوہ ؟ ہاں شکوہ کیا جائے تو اپنے ہی اس عدمی نفس کا نہ کہ موجود اصلی خدا کا۔

پھر دفع مصائب کے لیے اس سے دعا نہ مانگنا اور وجودی نعمتیں اس سے طلب نہ کرنا اپنی فطرت کو اجاڑ دینا ہے کہ فطرت کا تقاضا، تو طلب و تمنائے وجود ہے اور وہ صرف اسی منبعِ وجود سے ہو سکتی ہے تو باوجود تمنائے دلی اور طلب دردنی کے محض اس کے زبان پر لانے سے بچنا یا اسے چھپانا خود اپنے کو جھٹلانا ہے۔

بہر حال اس راہ کے یہ تمام منفی پہلو یعنی مصائب کا انکار خالق مصائب کا انکار اس کے فعل مصیبت آفرینی کا انکار وغیرہ تمام انکاری، کوئی مذہب یا مسلک نہیں کوئی نظریہ اور عقیدہ نہیں کہ مذہب اور عقیدہ ثبت چیز ہوتی ہے نہ کہ منفی اسے مذہب بنا کر ارباب مذاہب پر اعتراض کرنا محض خود فریبی اور دوسروں کو دھوکہ دہی ہے۔

ہاں اس راہ میں اگر کوئی عقلی فریضہ اس عقل مند انسان پر عائد ہوتا ہے تو وہ ثبت فریضہ ہے اور وہ یہ کہ اولاً مصائب پر صبر و تحمل سے کام لیا جائے کہ اپنے نفس کی یا اس کے جوہر کی تبدیلی ناممکن ہے اس لیے مصائب کا خاتمہ بھی ناممکن ہے۔

ثانیاً مصائب کو سامنے رکھ کر وجود خداوندی پر یقین لایا جائے کہ کوئی عدم یا عدمی اثر بغیر اس کی وجود بخشی کے نمایاں نہیں ہو سکتا۔

ثالثاً دفع مصائب کے لیے صرف اسی کی طرف رجوع کیا جائے کہ عدم اور عدمی آثار بغیر وجود اور وجودی آثار کے دفع نہیں ہو سکتے اور وجود و آثار وجود صرف اسی منبعِ وجود سے آسکتے ہیں۔

رابعاً اس سے قولاً دعا مانگنا اور الحاح وزاری کرنا قلباً خشوع و خضوع اختیار کرنا اور فعلاً افعالِ عبودیت و انکساری ادا کرنا کہ محتاج کا کام اظہار احتیاج کے سوا اور کچھ نہیں

جب کہ یہ حقا جُگی ایک امر واقعہ ہے پس فعلاً تو احتیاج واقع نہ ہے تو لاً اس امرِ واقعہ کا اظہار ضروری ہے کہ اظہار واقعہ سے واقعہ کا ثبوت تو ہوتا ہی ہے صاحب واقعہ کی وقعت بھی قائم ہوتی ہے جس پر انجام کے پاکیزہ ثمرات مرتب ہوتے ہیں۔

غرض اس راہ میں مثبت پہلو ہی انسان کو سرفراز کر سکتے ہیں کہ وہ مصائب کو تو اپنی خاصیت سمجھے کہ خود مخزن عدم ہے اور دفعِ مصائب کو خداوند کریم کی جانب سے سمجھے کہ وہ مخزن وجود ہے اور آثار عدم کا دفعیہ آثار وجود ہی سے ہو سکتا ہے کہ اس کے بغیر اس عبد مطلق کی عبدیت کے ثبوت کی اور کوئی صورت نہیں۔

والحمد لله الذی بنعمته تتم الصالحات فله الحمد اولاً و اٰخراً وظاهراً وباطنا ولنا العبودية اولا و اٰخرا وظاهراً وباطنا وبالله التوفيق

دُوسرا حصہ تمام شد

العقل والنقل ، از شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی ۔ عکسی سفید کاغذ کارڈ بورڈ کی جلد
قیمت ۔ 9/

انتصار الاسلام : از حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رح (مع تسہیل و تشریح)
عکسی فوٹو آفسٹ سفید کاغذ (زیر طبع) 18/

آفتاب نبوت (کامل) مولانا قاری محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند ۔ عکسی جدید
ایڈیشن سائز $\frac{18 \times 22}{8}$ سفید کاغذ عمدہ جلد مجلد (زیر طبع) 26/

التشبہ فی الاسلام : از مولانا قاری محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند ۔ عکسی جدید
ایڈیشن سائز $\frac{18 \times 22}{8}$ قیمت (زیر طبع) 48/

اصول دعوت : از قاری مولینا محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند ۔ عکسی سفید
بکس بورڈ 9/

اجتہاد اور تقلید : از مولانا قاری محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند ۔ عکسی سفید
بکس بورڈ ۔ ۔ /9 روپے ۔

ابن ماجہ شریف (اردو کامل) مجلد بع ڈسٹ کور 48/

انسانیت کا امتیاز : از مولانا قاری محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند عکسی سفید
بکس بورڈ 9/

اسرائیل (کتاب و سنت کی روشنی میں) از مولانا قاری محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند
عکسی سفید بکس بورڈ 9/-

اکابر کا احسان و سلوک: از حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی
عکسی عمدہ کاغذ 9/- روپے

احکام حج (انگریزی) از حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ (4/- روپے

آئینہ اسلام (انگریزی) ماخوذ از تعلیمات حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ 9/

اذان اور اقامت: از مولانا سید میاں اصغر حسینؒ عکسی بکس بورڈ 3/

اسلامی آداب: حضرت مولانا محمد عاشق الٰہی بلند شہری 2/50

اوقاف القرآن، از حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی قدس سرہٗ ‎-/50

بدعت کیا ہے؟ چار مشاہیر اہل قلم کے مدلل اور دلچسپ مضامین کا مجموعہ۔ عکسی طباعت
سفید کاغذ مجلد 36/

بزم اشرف کے چراغ، از پروفیسر سعید احمد صاحب ایم۔اے۔ 48/-

بریلوی فتنہ کا نیا روپ: از مولانا محمد عارف صاحب عکسی سفید بکس بورڈ 14/-

پردہ کے شرعی احکام : از مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہ. عکسی سفید بکس بورڈ۔

جہاد : از حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب ؒ ۶/

حضرت ابوبکر صدیق ؓ کے سرکاری خطوط : از پروفیسر خورشید احمد فاروق عکسی سفید کاغذ -/۰ ۵/ لم

حضرت عمر فاروق ؓ کے سرکاری خطوط : از پروفیسر خورشید احمد فاروق. عکسی سفید کاغذ -/ ۵/ لم

حضرت عثمان غنی کے سرکاری خطوط : پروفیسر خورشید احمد فاروق. عکسی سفید کاغذ مجلد ۵/ لم

حضرت شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات : از پروفیسر خلیق احمد نظامی۔ عکسی عمدہ کاغذ مجلد ۵/ لم

حیات القلوب : (فارسی) از علامہ مخدوم محمد ہاشم۔ مجلد ۵/ لم

حیات شیخ الہند ؒ : از حضرت مولانا سید میاں اصغر حسین. عکسی سفید مجلد ۵/ لم

حیات عیسیٰ علیہ السلام : از حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی ؒ۔ عکسی مجلد بکس بورڈ ۱۲/

حیات خضر علیہ السلام از مولانا سید میاں اصغر حسین ؒ۔ عکسی بکس بورڈ ۹/

حدیثِ رسول کا قرآنی معیار : از مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہ۔ بکس بورڈ کی جلد ۹/

خاتم النبیین (صلی اللہ علیہ وسلم) از حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہ : عکسی سفید کاغذ کارڈ بورڈ کی خوبصورت جلد ۹/

ختم نبوت : از حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی قدس سرہٗ۔ عکسی بکس بورڈ کی جلد، سفید کاغذ۔ ۹/

دست غیب مع ناقابل اعتبار و علم الاولین : از مولانا سید اصغر حسین۔ سفید کاغذ بکس بورڈ ۹/

دیوبند سے بریلی تک : از مولانا قاری محمد طیب صاحب۔ عکسی بکس بورڈ کی جلد ۱۸/-

روایات الطیب ، حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب۔ بکس بورڈ عکسی، سفید ۹/

رحمۃ القدوس ترجمہ و شرح بخاری بھجۃ النفوس : از حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی
پہلی جلد مجلد ، دوسری جلد ،/ کامل ، ۱۲۰/ روپے

سجدہ سہو کے مسائل : از مفتی حبیب الرحمٰن صاحب مرادآبادی۔ عکسی بکس بورڈ ۹/۰۰

سیرت الصدیق رضؓ ، از مولانا حبیب الرحمٰن خان شروانی رہ عکسی۔ سفید کاغذ۔ جلد کارڈ بورڈ۔ قیمت ۱۵/

سوانح مولانا رُوم: از حضرت میاں سید اصغر حسین قدس سرہٗ ۹/

فتاویٰ میلاد شریف مع طریقہ میلاد شریف: حضرت گنگوہیؒ و حضرت تھانویؒ۔ عکسی۔ سفید
بکس بورڈ۔ ۹/

فلسفۂ نعمت و مصیبت: از مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہ۔ عکسی بکس بورڈ ۵/۵۰

قواعد النحو: ۹/۰۰

قانون وراثت (مفید الوارثین) از مولانا سید اصغر حسین صاحب۔ محدث دار العلوم دیوبند۔
عکسی سفید کاغذ۔ مجلد ۵/۵۰

گاؤں میں جمعہ کے احکام: از حضرت گنگوہیؒ و حضرت تھانویؒ۔ عکسی بکس بو ۹/

مکتوبات نبویؐ: ترجمہ و تشریح: از مولانا سید محبوب رضوی۔ آفسٹ کی طباعت، سفید کاغذ
اور خوبصورت جلد مجلد ۲۶/

مسئلہ تقدیر: مولانا شبیر احمد عثمانی، مولانا محمد ادریس کاندھلوی اور مولانا قاری محمد طیب
صاحب مدظلہ۔ عکسی سفید بکس بورڈ ۱۸/

مقالات طیبہ: حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہ۔ عکسی بکس بورڈ ۱۸/

سال بھر کے مسنون اعمال : حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی ؒ ۔
عکسی طباعت ۔سفید کاغذ ۔بکس بورڈ کی جلد ۴/-

سلاسل طیبہ : حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی : عکسی سفید کاغذ بکس بورڈ
قیمت ۴/-

سبیل الرشاد : حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی ۹ روپے

سلعۃ القربۃ اردو ترجمہ شرح **نخبۃ الفکر** : از حافظ ابن حجر عسقلانی ؒ ۔عکسی سفید
کاغذ ۔بکس بورڈ ۱۲/-

سکندر نامہ فارسی طبع قدیم ہے ۵/-

شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات : پروفیسر خلیق احمد نظامی ۔عکسی عمدہ
کاغذ مجلد ۵/-

شانِ رسالت : از حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہ العالی : عکسی سفید
کاغذ بکس بورڈ کی جلد ۹/-

شہید کربلا اور یزید : از حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہ العالی ۔
عکسی طباعت ، سفید کاغذ بکس بورڈ ۲۱/-

ادارۂ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور

شرعی پردہ : از حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہ۔
عکسی طباعت، سفید کاغذ بکس بورڈ -/۹

شہادت کائنات : از حضرت مولانا مفتی محمد شفیع ؒ ۲/۲۵

شیخ ابن عربی کا مسلک : از حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی ؒ۔ ۲۶/

شریعت اور طریقت : از حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی۔ از زیر طبع

عقائد الاسلام : از مولانا محمد طاہر قاسمی صاحب۔ -/۱۸

علم غیب : از مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ۔
عکسی، سفید بکس بورڈ، مجلد -/۱۸

عالم برزخ : از مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہ : عکسی سفید بکس بورڈ
قیمت ۴/

غوث اعظم ؒ از مولانا احتشام الحسن ؒ۔ عکسی ۶/

فتوح الغیب اردو۔ از حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی قدس سرہ
کارڈ بورڈ ۱۲/

ادارۂ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور

فلسفۂ نماز : از حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہٗ۔
عکسی سفید بکس بورڈ ۱۲

فضائل استغفار : از حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ۔
قیمت ۲/۲۵

فتاویٰ میلاد شریف مع طریقہ میلاد شریف : از حضرت گنگوہی و حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہما۔ عکسی بکس بورڈ ۷/۵۰

فطری حکومت : از حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہٗ
رف کاغذ مجلد ۳۶/

کلمہ طیبہ مع کلمات طیبات : از حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب۔
عکسی سفید بکس بورڈ ۱۸/

کلیاتِ سعدیؒ (فارسی)، از شیخ سعدی شیرازیؒ۔ طبع قدیم رف کاغذ ۷۵/-

کیفیات : از مولانا ز کی کیفی مرحوم کا مجموعہ کلام۔
طباعت اور نفیس کتابت و جلد بندی۔ مجلد اعلیٰ ایڈیشن مع بکس ۶۰/

گنجینۂ اسرار عملیات : از حضرت مولانا محمد انور شاہ کاشمیری۔
قیمت مجلد ۱۲/- ، عکسی بکس بورڈ ۱۲/

معجزہ کیا ہے ؟ از مولانا قاری محمد طیب صاحب ۔ عکسی بکس بورڈ ۵۰/۵

ملفوظات امام مالک وامام احمد بن حنبلؒ : از مولانا مفتی محمد شفیع قدس سرہ
عکسی سفید ۵۰/۴

مکتوبات امدادیہ : از مولانا محمد اشرف علی تھانویؒ ۔ عکسی سفید بکس بورڈ /۴

نماز اور اس کے مسائل (اردو) از مولانا محمد محترم فہیم عثمانی ایم ۔ اے ۔
عکسی کارڈ بورڈ کی جلد ۵۰/۷

نماز اور اس کے مسائل (انگریزی) از مولانا محمد محترم فہیم عثمانی ایم اے ۔
/۱۵

ادارۂ اسلامیات کے قیام کا مقصد

۱ ۔ آپ کو مختلف اسلامی موضوعات پر مستند دینی کتب فراہم کرنا ۔
۲ ۔ اور بزرگان دین کی کتابیں معیاری اور خوبصورت انداز سے شائع کرنا ہے اس سلسلہ میں آپ کا تعاون ضروری ہے ۔ خود بھی توجہ فرمائیے اور دیگر احباب کو بھی اس طرف توجہ دلائیے ۔ اسلامی موضوعات پر آپ کو جس کتاب کی ضرورت ہو ہم سے طلب فرمائیے ۔ اور پتہ ذیل یاد رکھئے ۔

ادارۂ اسلامیات ۱۹۰